

ACTA UNIVERSITATIS SZEGEDIENSIS DE ATTILA JÓZSEF NOMINATAE

DISSERTATIONES

SLAVICAE

SLAVISTISCHE MITTEILUNGEN

МАТЕРИАЛЫ И СООБЩЕНИЯ ПО СЛАВЯНОВЕДЕНИЮ

SECTIO LINGUISTICA

XXI

SZEGED

1990

SZTE Egyetemi Könyvtár



J000772641



Publicationes Instituti Philologiae Rossicae  
in Universitate de Attila József Nominata

Redigit:

Imre H. Tóth

HU ISSN 0324-6523 Acta Univ. Szeged  
A. József Nom.

ISSN 0237-9554

Seriem publicationum edendam curat:

István Ferencz

X 104020

**Том содержит материал конференции,  
посвященной тысячелетию крещения  
Руси.**





ОТКРЫТИЕ КОНФЕРЕНЦИИ, ПОСВЯЩЕННОЙ ТЫСЯЧЕ-  
ЛЕТИЮ КРЕЩЕНИЯ РУСИ

ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО

Терезия Олайош

/Сегед/

Сыгравший решающую роль в движении человечества по пути прогресса европейский феодализм, который в мировой истории отличался своей противоречивостью, повсеместно находил твердую идейную поддержку в унаследованном от поздней античности христианстве. Поэтому во всех частях Европы принятие христианства было поворотным моментом в исторических судьбах ее народов. И когда мы в Венгрии в этом году отмечаем 950-летие со дня смерти первого венгерского короля Святого Иштвана, мы особенно глубоко переживаем и историческое событие крещения Киевской Руси, имевшее место 1000 лет тому назад.

Окончательное укоренение христианства на Руси, как и в других странах, имело свою предысторию. Византийский патриарх Фотий, например, уже в 860-ых годах через своих послов проводил миссионерскую деятельность в русских землях, а княгиня Ольга в середине X-ого столетия сама приняла христианство. Однако, до 987-988 гг. ни один из таких шагов не означал решительного изменения в жизни Древней Руси. И только когда ровно 1000 лет тому назад подданные князя Владимира вошли в воду Днепра, чтобы вслед за своим повелителем стать верующим христианской церкви, Русь — земля восточнославянских народов, — стала окончательно органической частью христианской Европы.

О том, что произошло событие огромной важности, сим-

волически свидетельствует и одно сопровождающее крещение Руси обстоятельство. В середине X-ого века император Константин Багрянородный ввел строжайшее дипломатическое правило, согласно которому ни один из правителей других народов, кроме франков, не может быть мужем ни одной из дочерей византийских императоров. Однако, в 980-ом году Василий II — потомок гордой македонской династии — признал киевского князя Владимира достойным того, чтобы ради него нарушить этот считавшийся прежде неприкосновенным принцип. Дочь императора Романа II-ого Анна Багрянородная вышла замуж за киевского правителя, и тем самым началось приближение Владимира к христианской религии греко-византийского направления.

Принятие христианства на Руси, его предыстория и последствия, разумеется, всегда живо интересовали исследователей. Вокруг источников и их интерпретаций велись и ведутся ученые дискуссии. Нам хотелось бы, чтобы эта конференция способствовала лучшему освещению различных аспектов этого имеющего мировое историческое значение события.

С уважением и любовью приветствуем всех наших коллег, которые своим участием будут способствовать успеху наших научных обсуждений. Особо приветствуем и благодарим наших зарубежных гостей, оказавших нам честь своим приездом в Сегед.

От имени сегедского комитета Академии Наук, от имени ректората, кафедры русского языка и литературы и группы византинологии Сегедского университета желаю конференции успешной работы.

## ПРАВОСЛАВИЕ И РУССКАЯ КУЛЬТУРА

А. М. Панченко

/Ленинград/

Нижеследующее — краткий очерк проблемы, попытка наметить некоторые узловые ее моменты. Проблема эта — не академическая, но в высшей степени жизненная. Дело не только в том, что православие было и остается мировоззренчески /в меньшей степени поведенчески/ действенным; дело в том, что русская культура и в XX в. обнаружила явную склонность к религиозности, пусть извращенной. И так называемый "научный атеизм" /"научная" вера или "научное" неверие — нон-сенс, как, например, "научная" любовь/, и терминологически более откровенный его предшественник "воинствующий атеизм" — это, вне всякого сомнения, конфессия. Ее идол — "светлое будущее", а восходит она, если опустить некоторые посредствующие звенья, к ереси хилиастов, тысячелетников /Апокалипсис, XX, 1-4/. Между прочим, около 1920 г. эта связь признавалась тогдашними идеологами: в опьянении победой люди проговариваются.

Установка на "светлое будущее" порождает религию силы. Коль скоро до вождя рая на земле рукой подать, то настоящего не жалко, можно крушить и культуру, и природу, и дальних, и ближних, звать Русь к топору, пустить красного петуха, полоснуть ножичком, "кастетом кроиться миру в черепе". Но беда этой конфессии — в том, что она также принадлежит настоящему обреченному на смерть. Сначала гибнут слабые, но скоро вспыхивает междоусобная война сильных, и они сосредоточиваются друг на друге. Поэтому уцелевшие приверженцы других конфессий перешагивают из столетия в столетие.

Что в итоге? В итоге — возвращение, реабилитация, хотя

бы частичная, прежних религий. У них есть хотя бы то преимущество, что они древние. Древность в данном случае равнозначна не дряхлости, а органичности, проверенности, культурной уместности. Таковы "высокие" монотеистические религии, для России — православие. О его судьбах, о его роли в истории русской души и пойдет речь.

О светло светлая и украсно украшена земля Руськая!  
И многими красотами удивлена еси:  
Озера многими удивлена еси,  
Реками и кладязьми месточестными,  
Горами крутыми, холми высокими,  
Дубровами частыми, полями дивными,  
Зверьми разноличными, птицами бесчисленными,  
Города великими, селы дивными,  
Винограды обительными, дома церковными,  
И князьями грозными, бояры честными, вельможами многими.  
Всего еси исполнена, земля Руськая,  
О прававерьная вера хрестияньская!

Так в "Слове о погибели Русской земли" поэт прощался после Батыева нашествия с Русью домонгольской. Это поэт народный, не элитарный: он сочинял сказовым стихом и по-русски, а не по-церковнославянски. Но это не только прощание, это и описание русского варианта православия, так сказать, "символ двоеверия".

Его главная черта — отсутствие конфликта между природой и культурой. То, чем Русь "удивлена", ее "дива дивные" — и реченьки, к которым русский человек всегда "привязывает" душу, и обитаемое пространство — города и села. Нет конфликта и между сферой сакральной /"обительными виноградами", т. е. монастырскими садами, "церковными домами", т. е. храмами/ — и сферой мирской и даже языческой /на нее прямо указывают "месточестные", местночтимые источники, которые потом превратились в православные "свя-

тые колодцы"/.

Из этого ясно, что "двоеверие" — не раздвоение, не конфессиональная и культурная шизофрения. Напротив, это равновесная вера, в которой мирно уживаются языческие и христианские элементы. Равновесию веры соответствует радостная ментальность /хотя в реальности, как и всегда, хватало бед и крови, и люди вовсе не жили в тепличных условиях/. Поэтому в национальной памяти домонгольская Русь со временем стала отождествляться с "золотым веком", с эпохой света /"светло светлая"/ и красоты /"украшно украшена"/, с эпохой богатырства. Это легко проверить по фольклору и по визуальным впечатлениям от храмов XI — начала XIII вв., от икон и фресок. Но как обстоит дело с исторической логикой?

Надлежит отметить, что крещение 988 г. не стало для Руси ни трагедией, ни даже драмой, что часто происходит при решительной смене конфессионального и культурного статуса. Причина — в суверенности выбора, так как не князь Владимир зависел от Василия II Македонянина, а, напротив, последний не мог обойтись без русской помощи /см. об этом работы Анджеев Поппэ/. Поэтому никакого миссионерского давления на Киев не было и не могло быть.

Отсюда — русское религиозное "вольномыслие", выразившееся во взаимоприспособлении "письменного закона" и устного обычая. Об этом свидетельствует такой беспристрастный и красноречивый источник, как именослов. Русская церковь почитает свв. Ольгу, а не Елену /крестное имя первой христианки из княжеского дома/, Владимира, а не Василия, Бориса и Глеба, а не Романа и Давида. Эта двоименность сохраняется очень долго /мы помним Ярослава Мудрого, а не Георгия, Владимира, а не Василия Мономаха/ — у рязанских князей вплоть до начала XV в., а в дворянской среде до самой Смуты.

Главное в русском варианте православия — постулат "крещение есть спасение" /об этом писали Н. К. Никольский и

М. Д. Приселков/. Строго говоря, крещение — лишь условие спасения, однако так было. Это весьма оптимистический поступат, имеющий самое прямое отношение к той радостной ментальности, о которой шла речь. Мир прекрасен. И культура, и природа — благое дело Творца. Богопознание проистекает не только из Писания, но также из созерцания, и пределы национальной и личной свободы в почитании и восхвалении Господа довольно широки.

Следствия этой свободы многообразны. На Руси не было своего Юлиана Отступника, т. е. попыток реставрации язычества, а после Батыева нашествия — того явления, которое на славянском Юге получило название "потурченства". Крещение не стало отречением. Русь создала открытый и терпимый вариант православия.

Этот вариант стал терять актуальность во второй половине XIV в., когда совершилась колоссальная /и еще не оцененная по достоинству/ конфессиональная, или идеологическая реформа. Ее символы — Сергей Радонежский, митрополит Киприан, Андрей Рублев, Епифаний Премудрый, — символы и творцы, укоренившие исихию, "умное делание" афонских старцев в великорусских пределах. Реформа затронула все искусство — и, главное, духовные идеалы.

Произошло то, что можно назвать обновлением личной молитвы, личного, а не "соборного" отношения к Богу. Это выразилось в монашеском призвании и в становлении особого, именно русского богословствования — не в спекулятивно-логическими, а умозрительно-эстетическими формах. Мы не создавали теологических "сумм". У нас не было своего Фомы Аквинского, и "Троица" Андрея Рублева — это высшее из русских богословских достижений.

В истории нет худа без добра и нет добра без худа. Именно с митрополита Киприана начинается церковное "давление" на простецов. Появляются указы, ограничивающие скомошество — разумеется, в пользу священства. Унаследованное

от Киевской Руси конфессиональное равновесие /души и плоти, обычая и "закона"/ нарушается. Именно в ту пору идеалом стал человек тотальный, оцерковленный, что создало традицию "воспитания нового человека" — традицию насильственную, неплодотворную, в чем лишний раз пришлось убедиться в XX в.

Однако в удельный период монокультура не имела шансов на всеобщее признание. Например, в абсолютном большинстве епархий митрополии всея Руси совершали крестное знамение двумя перстами, а в псковской епархии — тремя, и эти обрядовые различия целостность православия пока еще не разрушали. Обрядовые поновления Киприана и его преемников особых волнений в обществе не вызвали.

Ситуация решительным образом изменилась, когда удельная Русь стала единым Московским государством, в XVI в. Это век русского одиночества /ибо только Москва и еще Грузия остались свободными православными, т. е. "истинными" державами/, а культурное одиночество никогда не приносило России добра. XX столетие подтвердило это. Одиночество породило самодовольство и гордыню, которые всегда идут рука об руку со страхом и комплексом неполноценности. На исторической сцене появилась новая фигура — фигура православного царя-батюшки.

Первым венчанным царем был Иван Грозный, создатель концепции "царя аки Бога". Он не довольствовался монаршими прерогативами, он узурпировал архипастырские прерогативы. В своем "богоподобии" Грозный ориентировался не на Троицу, а на первое ее лицо, т. е. на Савоофа, Бога карающего и грозного. Произошло "рассечение" Троицы, а такое рассечение — неизбежная погибель. Церковь не сумела противостоять царю, и неизбежно возник глубочайший кризис и "царства", и "священства", воплотившийся в Смуте, когда все воевали против всех, когда казалось, что пришел конец и России, и православию.



Все же нация нашла в себе силы прекратить самоистребление. Надо сказать, что нация не приняла политического богословия Ивана Грозного. В этом смысле весьма показателен русский месяцеслов: в нем сколько угодно святых князей — и ни одного святого царя /хотя нет сомнений, что при Борисе Годунове предполагалась канонизация царя Федора Ивановича, последнего в роде Ивана Калиты/. Таким образом нация выразила духовное недоверие "царю-батюшке".

Кончилась Смута, и началось обновление церкви. В ней хватало здоровых сил, о чем свидетельствует, в частности, героическая миссия Троице-Сергиева монастыря в период польской интервенции. Именно в этом монастыре зародилось движение "ревнителей благочестия". У его истоков стоял архимандрит Дионисий Зобнинский. Оно представлено именами Ивана Неронова, Стефана Вонифатьева, Аввакума и даже Никона /до 1652 г., т. е. до возведения его на патриаршество/. Смысл движения — в социальном христианстве, т. е. опять-таки в тотальном "оцерковленном" человеке. Движение, поддержанное царем Алексеем Михайловичем, имело по видимости большой успех. Казалось, что произошло умиротворение русской души, — но только казалось, потому что уже весной 1653 года обозначился церковный раскол.

Раскол произошел и по социальным причинам /XVII век — век закрепощения, когда низы всякую реформу воспринимают как гнет и посягательство на их права/, и по причинам духовным: часть общества продолжала жить в сфере религиозного сознания. Она и ушла в старообрядчество /от четверти до трети великороссов/. Большинство же стремилось к секуляризованной, мирской культуре. Обмирщалась и церковь. В ней с Никона завелось мажоро-минорное пение, иконопись стала "живописью" с прямой перспективой и т. п. Но церковь теряла авторитет, что отчетливым образом проявилось в эпоху Петровских преобразований.

По слову Ф. М. Достоевского, с Петра русская церковь



пребывает в параличе. Резон в этих словах есть, однако они слишком общи. Петр — вечная русская проблема. Он либо антихрист, либо "бог". Сейчас он снова в центре внимания, и его бранят и "правые", и "левые". Это понятно: сейчас в России скорбят о побежденных и замученных и судят победителей. Достается и Петру, который в череде "победителей" бесспорно первенствует. Это позиция взбунтовавшегося раба: он хоть и взбунтовался, а все раб. Это понятно, но непочтенно. Вообще всякий власть имущий, тем более самодержец, заведомо виноват, если его судить не то что по Нагорной проповеди, а по Десятословию. В этом смысле Петр виноват, но так уж устроено человечество.

Петр действительно, упразднил патриаршество, учредил Синод, сделал себя /и своих преемников на троне/ главой церкви, "Крайним Судией Духовной коллегии". Но лик русской церкви изменился до Петра.

Он получил в наследство самосжигающуюся и разбегающуюся страну /например, в 1686 г., в ответ на указы против "ревнителей древнего обряда", в Палеостровском монастыре сожглось две с половиною тысячи человек/. На церковь Петр рассчитывать не мог — он предпочел установку на цивилизацию. Этой установке была подчинена и церковь, в которой получили власть выученики Киево-Могилянской академии. Но их схоластическое богословие прививалось плохо и церкви не помогло. Недоверие к ней выразилось в знаменитом, печально-памятном указе Петра о нарушении тайны исповеди /надлежало доносить о злоумышлении на особу монарха и вообще о вольнодумстве/. Естественно, что общество отвернулось от церкви, а священнослужители превратились в замкнутое и униженное сословие. Православие, конечно, осталось, но прежде всего в бытовых формах.

Попытаемся представить себе нормального персонажа русской классики. Он предстает перед нами в некоей оболочке религиозного равнодушия. Евгений Онегин на всем протяжении

пушкинского романа в стихах не был в церкви /хотя в жизни человек его круга — то же Пушкин, например, — раз в год, для удостоверения православной своей лояльности, обязан был говеть, исповедаться и причаститься/. Ни один из героев гоголевской "поэмы в прозе" тоже порога храма не переступил, даже лицемерный Чичиков. Значит, он полагал, что благочестие /или ханжество/ для житейских успехов русскому человеку не требуется и в несправедливом стяжании не помогает.

Всякое религиозное беспокойство озадачивало общество. Насмехались над причудами Александра I — над побратимством его с прусским королем у гроба Фридриха Великого, над склонностью царя к мистицизму, дружбой с баронессой Крюднер. Религиозная активность как бы исключала из общего ряда, особенно если ее проявлял дворянин. Чаадаева, выказавшего склонность к католицизму, объявили сумасшедшим. Православнейшего Хомякова высылали из первопрестольной. В этом, конечно, повинна власть, но и свободолюбивые борцы с властью поступали сходным образом: вспомним, как грубо и запальчиво обрушился Белинский на Гоголя, стоило тому обратиться к Богу и выпустить "Выбранные места".

Чего же удивляться, что место духовному сословию, по выражению Чаадаева, нашлось лишь "в лакейских светской власти". Интеллигенция /дворянская прежде всего/ смотрела на него свысока. Это устроение проявилось даже у Достоевского, человека теплой веры, "прилежавшего" церкви. В "Бесах", в главе "У наших", есть характерный отзыв об акушерке /по тогдашнему акушерство — профессия непочтенная/, а в нем — характерная же обмолвка: акушерка не понимала, что здесь она — ниже всех — "ниже даже попадьи" /!/.

Чего же удивляться, что духовенство ощущало себя глубоко обиженным. От обиды до бунта — рукой подать, и не случайно из поповичей вышел поистине легион революционеров и нигилистов — Чернышевский, Добролюбов, Глеб и Николай Успен-

ские /они двоюродные братья/, Антонович, Варфоломей Зайцев и др. Не случайно дворянин Некрасов называл радикальную редакцию "Современника" "своей консисторией".

В общество "консистория" внесла дух семинарской прямолинейности, нетерпимости, убеждение в том, что обладает истиной. Произошла своего рода культурная переакцентуация: с молодых ногтей поповичей учили, что истина одна, что она — в православии. Презрев школьную свою науку, они вовсе не собирались выпускать из рук истину — просто они перенесли ее в сферу социального отрицания. "Кряжевый семинарист" /выражение Аполлона Григорьева/ много потрудился на ниве этого отрицания, засеяв и удобрив ее схоластикой наоборот.

Например, знаменитый четвертый сон Веры Павловны из романа "Что делать?" — это отголосок жанра видений, о котором попович Чернышевский был хорошо осведомлен. В агиографии видения, как правило, имеют место "в тонком сне"; тогда подвижнику нечто открывается, дается некое высшее знание — прежде всего о будущем. Концепция "светлого будущего" основывается, в сущности, на этом дамском сне. Разве можно ему верить, даже если его выдумал представитель сильного пола?

Но ему верили, потому что в максималистском порыве к общественному благу явственно ощущается религиозное одушевление — и в аскетизме, и в утопическом энтузиазме. В семидесятые годы, по воспоминаниям О. В. Аптекмана, молодежь, отправлявшаяся в народ, читала Евангелие и горько рыдала над ним... "Крест и фригийская шапка!".

Наряду с этим процессом, когда церковь поставляла обществу "маргинальных людей", шел и другой процесс: от профессионального богословия, от диссертаций, которые теперь почти никто не читает, отпочковалось богословие полупрофессиональное и непрофессиональное — той линии, которая некогда была начата Андреем Рублевым. Эта линия в XIX в. пред-

ставлена именами Хомякова, Ю. Самарина, Достоевского, Льва Толстого, Владимира Соловьева, именами почтенными и почитаемыми.

В начале нашего столетия, когда часть интеллигенции попробовала "поладить" с церковью, на религиозно-философских собраниях 1901-1903 гг. произошла очная встреча культуры и веры. Здесь поочередно держали речи писатели и пастыри, профессора университетов и профессора духовных академий. Эстетизирующее начало пронизывало эти собрания: Мережковский, например, читал доклады о Гоголе и отце Матвее, о Толстом и Достоевском. Оно пронизывало и религиозную философию эпохи. Напомню, что эпоха породила таких разных, но одинаково замечательных мыслителей, как С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, Н. Ф. Федоров, П. А. Флоренский...

Сроки пришли, круг замкнулся, разрыв между секуляризованной культурой и русским православием, образовавшийся накануне и в ходе Петровских реформ, казалось, вот-вот будет преодолен. Но было уже поздно. В стране началась новая война. По аналогии с войной Белой и Алой розы ее можно назвать войной между белой и черной костью. Разделение нации на "общество" и "народ", о чем так скорбели русские классики, обернулось взаимным уничтожением. Когда крестьяне, знающие цену труду и вещам, жгли барские усадьбы — не строения они жгли, а чуждую им усадебную культуру.

В войне белой и черной кости победителей не было, были только побежденные — религией "светлого будущего" и силы. Понадобился новый цикл, дабы ее забыть. Быть может, ныне этот цикл закончился.

## РЕДКИЙ ПРИМЕР ПРИНЯТИЯ НОВОЙ ВЕРЫ НА ОСНОВЕ ГОСУДАРСТВЕННОГО РАВНОПРАВИА — КРЕЩЕНИЕ РУСИ

Иштван Долманьош

/Будапешт/

Продолжительность одного из блестящих периодов древнерусской культуры, письменности — время принятия и укрепления христианства — оценивается приблизительно в сто пятьдесят лет. Как мы знаем, этот период может быть подразделен на этапы: один охватывает первые десятилетия родовых мук русского христианства, второй — это длительная деятельность, связанная с его консолидацией.

Однако возникает вопрос о точной датировке периода родовых мук. И кроме того — вопрос, почему запаздывает принятие новой веры как государственной религии?

Что касается проблем, связанных с хронологией, то в настоящее время уже можно считать, что они разрешены. В начале восьмидесятых годов в советской исторической науке известным византиевистом, Литавриным была выдвинута новая вероятная теория датировки<sup>1</sup>, которая была принята компетентными специалистами<sup>2</sup>. Согласно этому новому исследованию, знаменитое путешествие русской великой княгини Ольги в Константинополь, а также благоприятствующее феодальному развитию ее крещение там, произошло не в 957 году, как предполагал и венгерский ученый Дюла Моравчик<sup>2</sup>, или в какое-либо иное время, а осуществилось в 946 году, то есть двумя годами ранее посещения Византии и крещения венгерского вождя Булчу /князь и "карха"/. 988 год как дата подтверждается исторической наукой. /Но это опять-таки противоречит утверждению Моравчика, который указывает исключительно на 989 год./

Между этими двумя установленными датами в течение почти полувека подготовлялось вообще религиозное об-

новление Руси. Следовательно это время и явилось периодом родовых мук крещения.

К поставленным вопросам относится и вопрос о том, почему по сравнению с новаторским шагом Ольги принятие новой религии настолько задерживается?

Предварительно я хотел бы заметить, что в противоположность торжественному принятию христианства в Константинополе, на мой взгляд, основной целью поездки великой княгини Ольги являлось урегулирование не церковных и даже не торговых, а в первую очередь военно-политических проблем. К сожалению, это обстоятельство до настоящего времени исследователями не было освещено должным образом, несмотря на то, что из русских летописей однозначно выясняется преимущественно политический характер затрагиваемых вопросов.

Согласно летописи, Ольга и по возвращении из Царьграда в первую очередь занялась светскими проблемами. Из-за политической позиции, занятой Византией, она откладывает осуществление военного союза<sup>3</sup>. Таким образом, общее принятие христианства при этом определялось не церковными причинами. Русь, как и многие государства, граничившие с Византией, ожидала подходящего момента, руководствуясь политическими соображениями. Византийская империя, используя в качестве повода религиозное посредничество, хотела навязать соседям свою политическую гегемонию. Не каждое заинтересованное государство могло применять на довольно длительное время упомянутую тактику выжидания. Однако ясно, что отличающейся сильной мощью Киевской Руси этот прием затяжек удался. Ольга, проводившая мирную политику, осуществив свои планы могла ждать и ждала, не теряя надежды. Позже эта задержка становится значительным преимуществом. Ответственность за данную задержку, у которой разумеется, имелись и отрицательные стороны, возлагается на Византию, в этом отношении проводив-

шую политику, которая препятствовала прогрессу.

Вторжение великого князя Святослава, сына Ольги, на территорию Византии, — на земли славянской Болгарии, притесняемой Византией, — спровоцированное враждебной внешней политикой последней, послужило очередным уроком для Константинополя.

В конце X века во время правления великого князя Владимира /сына Святослава/ наконец созрели условия для начала решающего поворота<sup>4</sup>.

Между тем и тогда все же довольно сильной являлась внутренняя оппозиция.

Владимир был вынужден, в соответствии с обычаем самообороны государей, перевести свой двор, то есть со средневековым регифугиумом удалиться далеко на север. И позже, собрав там войска, нанес сокрушительный удар по противостоящим ему силам на юге<sup>5</sup>.

В интересах облегчения перехода именно светская власть великого князя играла ведущую роль в создании общего пантеона древних языческих русских богов в прогрессивном движении вперед к единобожию<sup>6</sup>.

После этого Владимир в 988 году с намерением опередить Византию, собрав свежие силы, нанес удар по одной из провинций Византии, расположенной по соседству с Русью в Северном Причерноморье. Так он силой оружия обеспечил желательную ситуацию для принятия новой веры, протекавшего в условиях государственного равноправия.

События разворачивались иначе, чем в Болгарии. В 864-865 годах войска византийского императора, проникнув вплоть до столицы болгарского царя, силой оружия навязали ему переход в христианство на неравноправных в политическом отношении условиях. Русь извлекла урок из случившегося. В 988 году она своим боевым щитом пресекла завоевательные планы Византии.

Правящие вместе братья — император Василий Болгаробойца и Константин VIII — в итоге согласились принять русские условия, обеспечивающие прочный мир<sup>7</sup>. Среди гарантий, обеспечивающих выполнение этих условий, имелось требование, согласно которому Владимир просил в жены и, после проволок, получил царевну Анну из императорского дома. Таким образом, введение новой государственной религии на Руси, можно считать действительно удачным случаем, редким примером, имевшим место в международных отношениях. Хотя русский митрополит попал под церковное управление константинопольского патриарха, правление которого, однако, во многих отношениях существовало лишь теоретически, Византии было отказано в том, чтобы она стала господином в доме киевского государя. Источники не дают никаких указаний на то, что в Киеве образовался слой рыцарей ярко выраженного греческого этникума, /Если последующие соответствующие венгерские события политически несколько похожи на своеобразие русской церкви, то в случае Венгрии принятие новой веры, принесенное с запада, усложнялось появлением здесь группы германских рыцарей./

Во время принятия христианства и в последовавшие за ним столетия целостность Русского государства оставалась такой крепкой, что русские престолонаследники, претенденты на русский трон, никогда не появлялись в Византии /как это, например, происходило со стороны Венгрии, несмотря на возникшее различие в вероисповедании, иногда с элементами вассальной зависимости/. Вообще заслуживает внимания то, что среди преемников Владимира никто из русских великих князей не ездил в Константинополь даже с визитом. Однако подчиненная зависимость других стран многократно играла большую роль в том, что во Франкской империи, а также в германо-римской империи, престолонаследники и претенденты на троны внешних стран посещали двор императора. Более того, часто подолгу находились там. Нам также неизвестно



о том, чтобы при нападениях на Русь извне русские государи когда-либо обращались за патронской помощью в Константинополь, или же переносили бы свой двор /регифугим/ в окраинные области Византии. Исходя из всего этого и по другим причинам, считаю необоснованным высказывания, встречающиеся в различных справочниках, в первую очередь указания буржуазной историографии, согласно которым Русь вместе с принятием новой государственной религии якобы становится политическим вассалом Византии. Не следует забывать, что Византия никогда не вела общей с Русью большой войны против какого-либо государства. Сами по себе внешние церковные связи и в других государствах также не привели к политической вассальной зависимости.

Правда, русская церковная литература наряду с династией русского князя возводила в святые также и членов семьи византийских императоров. Но если это религиозное явление на Руси начинало толковаться некоторыми священниками как напоминание о политической зависимости от Византии, то против этого со всей решительностью выступал русский великий князь, последовательно защищая самостоятельность государства.

Те исторические школы, которые придерживаются утверждения, что с принятием новой веры Русь превращается в вассала Византии, впадают в противоречие с самими собой, когда, в другой связи, громогласно утверждают, что именно благодаря крещению Русь становится равноправным членом в сообществе европейских государств...

Впоследствии сама Россия превращается в распространительницу христианства среди многих соседних народов, способствуя возникновению также и противоречивых, негативных моментов, но в первую очередь распространяя прогрессивные воззрения. Более того, русское государство и церковь становятся влиятельными хранителями греческой церкви, когда под ударами турок распалась Византия, а не Россия.

Интересной проблемой является значение второстепенной мусульманской религии до крещения Руси. Ссылаются на то, что согласно более поздней вставке в русскую древнюю хронику русский великий князь выбрал одно из трех вероисповеданий: а именно — латинского, греческого и мусульманского. Мне представляется, что на основе этого некоторые исследователи ошибочно считают наличие равной возможности также и для принятия Владимиром мусульманской религии. Еще большей ошибкой является выдвижение мусульманства на передний план. /Между тем мы, разумеется, не собираемся оспаривать большую историческую значимость ислама на известных территориях/. Все данные указывают на глубокое проникновение Руси — уже до этого — в процесс культурного развития Европы, поэтому нельзя серьезно считаться с возможностью предпочтения Владимиром учения Могамета. /Из этого также следует, что неправильными знаниями об истории предшествующего развития России располагают те, кто сомневается в причастности Руси до ее крещения к историческому развитию Европы, тем самым предполагая более позднее возникновение русской государственности/. Один из устрашающих примеров необоснованного выдвижения на передний план мусульманского вероисповедания, — это когда решение Ольги и Владимира объясняют экономическими причинами и романтикой в отношении Востока, считая, что Русское государство не стало мусульманским будто бы лишь вследствие истощения серебряных рудников в Малой Азии!

Исходя из всеобщей истории, необходимо признать, что не случайно религия Магомета в то время не была принята ни одним из остальных истинно европейских государств. О смене христианства на ислам не было речи и в полуазиатской Византии.

Русские летописи обоснованно указывают на выдающуюся роль самого Владимира при крещении Руси:

известна крылатая поговорка, что Владимир пахал, Ярослав сеял, а последующие поколения жали. Однако я думаю, что эта крылатая поговорка не совсем справедлива к Владимиру. Христианство, проникая на Русь в предшествующие столетия, в конце X века намного быстрее нашло для себя на Руси благоприятную почву, чем это предполагают более поздние поколения или историки. Владимир не только пахал, но также и сеял, а на известных территориях мог даже и жать. В других районах потомкам вновь приходилось пахать и сеять, а Ярослав также жал.

Одно место в классическом творении древнерусской литературы в Киево-Печерском Патерике — является более точным, чем упомянутая поговорка, потому что там больше подчеркивается роль Владимира. /Вероятно, почитателям древнерусской культуры и письменности будет интересно узнать, что полный текст русского Патерика впервые был переведен на венгерский язык мною, дополнен моей студией в связи с тысячелетней годовщиной русского православия и подготовлен к печати в издательстве "Геликон"/.

Однако цепь размышлений, заключенная в упомянутой крылатой поговорке летописи, все же содержит в себе глубокую мудрость, считая процесс полного утверждения христианства на Руси намного длиннее, чем эпоха Владимира, поскольку как Ольга, так и "святой" Владимир не были в состоянии перепрыгнуть через свою историческую эпоху. В 988 году удалось лишь заложить этот поворот<sup>8</sup>. Его укрепление протянулось до XI века, до времени правления Ярослава Мудрого и его сыновей. Помимо борьбы со вновь и вновь выступающим и тяготеющим к старым общественным отношениям язычеством, в жестокой борьбе было необходимо разгромить и мятежные силы некоторых русских церковных руководителей, раболепствующих перед Византией.

Полная консолидация, как и полная стабилизация всякого крупного политического поворота, была осуществлена

лишь в результате длительной, терпеливой и принципиально верной борьбы. Поэтому в конце грядущего XXI столетия также откроется возможность для нового признательного освещения построения русской церкви. Возможность для прославления почти что нового миллениума!

#### Сноски

- 1 Г. Г. Литаврин: О датировке посольства княгини Ольги в Константинополь. История СССР. 1981, 5. 173-183.;  
Г. Г. Литаврин: Путешествие русской княгини Ольги в Константинополь. Проблема источников. Византийский временник. 1981, т. 42. 35-48.
- 2 Moravcsik Gyula: Bizánc és a magyarság. Nr. 1953, 25.
- 3 Повесть временных лет. I. Подготовка текста Д. С. Лихачева. Перевод Д. С. Лихачева и Б. А. Романова. Под редакцией Адриановой-Перетц. М.-Л., 1950, 45-48.
- 4 А. П. Новосельцев: Принятие христианства Древнерусским государством как закономерное явление. История СССР. 1988, 4.
- 5 И. Долмашов: Политика личной безопасности и военной защиты русских великих князей в Средневековье. Etudes historiques hongroises. 1985, 157.
- 6 Б. А. Рыбаков: Язычество Древней Руси. М., 1987.
- 7 В. М. Зубарь — Ю. В. Павленко: Херсон Таврический и распространения христианства на Руси. Киев, 1988, 162-185.
- 8 А. Б. Головкин: Христианизация восточнославянского общества и внешняя политика Древней Руси в IX - первой трети XIII века. Вопросы истории. 1988, 9. /С библиографией юбилейной литературы предыдущих месяцев./

## ПЕРЕГОВОРЫ О ВЕРЕ МЕЖДУ КИЕВСКОЙ РУСЬЮ И ВОЛЖСКОЙ БУЛГАРИЕЙ

А.Х. Халиков

/г.Казань, СССР/

Во второй половине X века в Восточной Европе наиболее мощными и активно развивающимися странами были два государства: Киевская Русь на юго-западе и Волжская Булгария на северо-востоке. К 60-м годам X века ими были разгромлены остатки Хазарского каганата, к началу 80-х годов булгары, подчинив себе живших западнее буртасы, вышли почти вплотную к земле славян-вятичей и вступили с ними в активные культурно-политические связи /1, с. 87/.

Волжская Булгария в это время уже была монотеистическим государством, Киевская Русь еще находилась на пути перехода от язычества и многобожия к монотеизму.

Волжская Булгария исламизируется еще в IX веке. По мнению ряда ученых /Ш. Марджани, И. Маркварт, В.В. Бартольд/ булгары на Волге ислам приняли в первой половине IX века при аббасидских халифах ал-Мамуне /813--833 гг./ и особенно ал-Васике-биллахи /842--847 гг./ /2, с. 138/. Б. Мункачи, разбирая булгаро-тюркские заимствования в венгерском языке, которые могли иметь место в пределах "Magna Hungaria", т.е. в лесостепи между Волгой, Камой и Уралом в период тесных булгаро-мадьярских контактов в VIII-- первой половине IX вв., отметил в венгерском языке ряд слов булгаро-тюркских, но арабского происхождения, которые, по его мнению, проникли к мадьярам от уже исламизированных булгар /2, с. 138/.

Это же подтверждают и ранние восточные источники, особенно сведения персидского географа Ибн Руста, составившего обширную историко-географическую энциклопедию /Книга драгоценных сокровищ/ в самом начале X века /903--905 гг./, где в основном отра-

жались сведения и события второй половины IX века. В разделе о булгарах Ибн Руста сообщает, что большинство болгар и их царь исповедуют ислам, что в их селениях есть мечети и училища, муседзины и имамы. Одежда их похожа на мусульманскую, кладбища у них как у мусульман. Они /болгары/ совершают походы-джихад, священную войну мусульман против язычников, на окружающее население, особенно на бургасы /3, с. 22--24/.

Как писал в "Истории Булгара" болгарский историк Якуб ибн Нугман, а эту книгу читал в Булгаре в 1135--1136 гг. испано-арабский купец Хамид ал-Гарнати, принятие ислама в Булгарии произошло благодаря активной миссионерской деятельности мусульманских проповедников из Бухары /4, с. 31/. Действительно, как это видно из записок Ахмеда ибн Фадлана, побывавшего в Булгарии в 922 г. и оставившего весьма подробные сведения об этой стране /5/, здесь уже был распространен ислам с особенностями /удвоение икамы/, присущими для ханифитского толка ислама, распространенного в Средней Азии /2, с. 143/.

Во второй половине X века Булгария, ставшая почти единственной страной в Восточной Европе, начинает выступать миссионером по отношению к соседним, а иногда и удаленным, но хорошо знакомым народам и странам. Так, археологически фиксируется проникновение ислама через болгар к бургасам /6/, которых мусульманами в середине X века называет Масуди. В это же время мусульмане упоминаются и среди венгров на Дунае. Так, арабский купец и ученый Ибрахим ибн Якуб ал-Исраили, совершивший в 960--966 гг. путешествие в страны Центральной Европы, писал о купцах-мусульманах из страны венгров /ат-турк/, торговавших в Праге /7, с. 3/. В венгерских хрониках, в особенности в хронике рубежа XII--XIII вв., известной как "Книга магистра II., нотариуса короля Белы о делах хунгаров", сообщается, что около 970 г. при князе Токшуне в Венгрию, на Дунай переселились из земли Булар /так называлась Волжская Булгария/ "большое множество исмаилитов" /обычное название мусульман в европейских средневековых источниках/, во главе со знатными господами Билла и Бокшу, к которым

несколько позднее присоединились новые мусульмане под предводительством Хетена /Хасана/. Все эти люди были поселены в землях левобережья Дуная, в том числе и в крепости Пешт /8, с. 40/.

Хотя большинство венгров в это время еще находилось в язычестве, но среди них уже начинает распространяться христианство греко-византийского направления, которую в 973 г. официально принял венгерский король Геза, хотя и не сумел еще массово внедрить ее среди народа. Поэтому, очевидно, венгеры, хотя и не принимали мусульманскую религию, но достаточно терпимо относились к ней. Булгарам-мусульманам не удалось распространить ислам среди венгров -- слишком далеки были истоки этой религии от Венгрии, да и вокруг нее как с юга /Дунайская Болгария, Босния и Сербия/, так и с севера /Великая Моравия/ уже находились христианизированные страны.

Но мусульмане в центре Венгрии сохранялись довольно долго, вплоть до монгольского нашествия 1241 г. Среди этих мусульман жил около середины XII века упомянутый выше испанский купец Хамид ал-Гарнати, среди них он вел "не жалея сил" нравоучительные мусульманские проповеди, занимался с ними повторением и заучиванием мусульманских молитв и других проявлений поклонения Аллаху /4, с. 38/. Наконец, сарацинов /мусульман/ Пешта упоминает венгерская хроника под 1231 г. /9, с. 140/.

В 70--80-е годы X века болгарские миссионеры обратили внимание на Киевскую Русь. Этому предшествовал ряд политических акций между Булгарией и Русью. Так, в 965--967 гг., как это предполагали С.М. Шпилевский и Ш. Марджани, был заключен первый торгово-политический мирный договор между Святославом и одним из болгарских царей /1, с. 10/. В 70- начале 80-х годов отмечается усиление связей болгар с вятичско-муромскими землями, а также Верхним Поволжьем. Здесь сосредоточены массовые находки монет болгарской чеканки /10, рис. 1/, а в ранне-болгарских могильниках, например, Танкеевском нередко погребения людей, пришедших с Окско-Волжского междуречья /11, с. 77 и сл./, в 984--

985 гг. болгары, объединившись с вятичами, даже предпринимают поход на Киев, против Владимира /12, с. 76/.

Булгаро-вятичский союз был весьма тревожным явлением для Владимира. Усиление этого союза и его экспансия против Киева побудили Владимира вместе со своим дядей Добрыней совершить ответный, но более массированный поход весной 985 г. против болгар. Как сообщает древнейшая русская летопись -- Повесть временных лет, а затем повторяют все более поздние летописи, "пошел Владимир на болгар в ладьях с дядей своим Добрыней, а торков привел берегом на конех: и победил болгар. Сказал Добрыня Владимиру: "осмотрел пленных колодников: все они в сапогах. Эти дани нам не дадут -- пойдем, поищем себе лапотников". И заключил Владимир мир с болгарами, и клятву дали друг другу, и сказали болгары: "Тогда же не будет мира между нами, когда камень станет плавать, а хмель тонуть"... И Вернулся Владимир в Киев" /ПВЛ, с. 257/.

Это важное как для Руси, так и для Булгарии сообщение фиксируется практически во всех русских летописях, как ранних /см. ПВЛ, ПСРЛ: Ипатьевская, с. 56, Никаноровская, с. 23/, так и в поздних /см. ПСРЛ: Владимирская, с. 3, Никоновская, с. 42, Холмогорская, с. 25, Пискаревская, с. 47 и др./. Причем, в ряде из них /Холмогорская, с. 25, Пискаревская, с. 47/ отмечается, что это были "болгаре, иже по Волге", т.е. волжские болгары. Очень четко мысль о том, что поход Владимира с Добрыней в 985 г. был совершен именно на волжских болгар, выразил Б.Д.Греков, который писал, что "...с достаточной убедительностью можно утверждать, что это были болгары камско-волжские, потому что в походе вместе с Владимиром участвуют торки, которых в это время нельзя представить себе живущими около Дуная. В похвале Владимиру эти болгары называются "серебряными", т.е. волжскими. Наконец, невероятно, чтобы Владимир, будучи в это время врагом Византии, стал бы помогать ей громить дунайских болгар" /14, с. 471, примечание/.

В поддержку этому утверждению можно заметить, что ни в од-



ном дунайско-болгарском, сербо-хорватском, или византийском источнике не содержатся какие-либо сведения о походе в это время Владимира или какого-нибудь другого древнерусского князя на дунайских болгар, тем более на сербов. Нет, например, таких сведений и у Яхьи Антиохийского, жившего на рубеже X--XI вв. и подробно зафиксировавшего события времен византийского императора Василия Болгаробойца, воевавшего в 80--90-е годы X века с дунайскими болгарам и их царем Борисом /14, с. 617/.

Мир с волжско-камскими булгарами Владимир окончательно оформил в 986 г. Причем, в значительной степени мирный договор 985--986 гг., очевидно, повторял договор 965--966 гг., что вполне возможно, ибо в практике болгаро-русских дипломатических взаимоотношений было обычным заключение или продление мирного договора через каждые 20 лет: см. соответственно 965--966, 985--986, 1006 и последующие годы /1, с. 10 и сл./. Нередко такие мирные договоры закреплялись матримональными браками, что, очевидно, произошло и в 985--986 гг. Л. Мюллер, занимавшийся этим вопросом, считает, что: "Борис и Глеб были сыновьями великого князя Владимира Св. /ум. в 1015 г./. Они -- потомки брака, заключенного Владимиром до его крещения с "болгарыней" -- я склонен полагать, со знатной волжской болгаркой; ибо при смерти их отца в 1015 г. мы застаем их князьями в удельных княжествах Ростове и Муроме, граничивших с державой волжских болгар. Брак Владимира с болгаркой мог скрепить мирный договор, заключенный в 985 г. после его похода на волжских болгар" /15, с- 11/. К этому можно лишь добавить, что правление полурусских, полубулгарских князей в Ростове и Муроме, где было много болгарских купцов и других людей, было вполне оправдано.

Об этом же свидетельствуют и некоторые другие косвенные обстоятельства. Так, не только в славяно-русско-византийской, но и болгаро-хазарской династийно-брачной традиции было обычным породнение путем династийных браков с теми странами, народами, и племенами, с которыми было необходимо сохранение мира или дружественно-подчиненных отношений. Вспомним в связи с этим обязательную практику взятия жен хазарского кагана из среды гос-

подставяющего клана подчиненных Хазарии народов, матримональное родство Алмуша -- одного из первых болгарских царей -- с предводителем гузов Этреком, а также князем эсегел и т.д. /5/. Эта практика продолжалась и позднее -- известно, что великий владими́ро-суздальский князь третьей четверти XII века Андрей Боголюбский был женат на волжско-болгарской принцессе /1, с. 15/.

Показательно и другое. Языческое имя Борис /в христианстве он носил имя Роман/ могло быть трансформацией турко-болгарского имени Барс или Барсил /княжеский род у волжских болгар/. Борис, да и Глеб, будучи наполовину булгарами, сохраняли, очевидно, добрые связи не только с булгарами, но и с их давними партнерами -- венграми. Интересно в связи с этим сообщение почти всех летописей, что Бориса во время его убийства в 1015 г. Святополком -- сыном Владимира и гречанки -- пытался защитить и спасти весьма приближенный к нему юноша-венгр: "в шѣ же сѣм родом ѹгрини именѣм Георгии" /ПСРЛ, 25, с. 370/.

Мирный договор 985 г. был окончательно оформлен в 986 г., когда в Киев к Владимиру пришли болгарские послы, что было вполне в духе дипломатической традиции того времени. Так, например, договоры Руси с Византией в X веке обычно составлялись в двух экземплярах: "один, написанный от имени Руси на древнерусском языке, скрепленный печатями и подписями послов и купцов, передавался на хранение в Византию; другой, написанный от имени Владимира на греческом языке и с византийскими знаками удостоверения, применявшихся в подробных случаях, отсылался на Русь" /16, с. 4/.

Очевидно, и русско-болгарский договор был составлен в двух экземплярах -- на древнерусском и болгарском языках, но окончательно он был скреплен лишь в 986 г., так как Владимир в своем походе едва ли имел необходимое число послов и купцов, да и болгары должны были оформить свой текст договора соответствующим образом. После такого оформления они, вероятно, и привезли свой договор Владимиру.

Но одновременно болгары привезли Владимиру нечто большее, чем только договор, они привезли и предложение принять испове-

дуемый булгарами ислам. Повесть временных лет и последующие русские летописи в связи с этим сообщают: "В лето 6494 /986 г./ Придоша болгары /и Владимиру/ веры бохмиче, глаголюще яко "ты князь еси мѣр и смѣслен, не еси закона, но вери в закон наш и поклонися Бохмичу /Магомету/. И рече Володимер: "Како есть вера ваша?" Они же рече: "Веруем вогу, а Бохмич ны учит, глаголя обрезати чѣлы тѣмъ, и свинину не ясти, вина не пити, а по смерти же рече, со женами похоть творити блудную. Дает Бохмич комуждо по семидесяти женъ красныхъ, исверет едину красну, и всехъ красоту возложит на едину, та будет ему жена... Володимер же слушаше их, во во сам люба чѣны и блужение много, послушаша сладно. Но се ему во нелюбо, обрезание чѣлов и неядение мяса свини, а о питии отнюдь рече: "На Руси есть веселие питие, не можемъ васъ того быти" /ПВЛ, с. 257--258/.

Булгары с предложением религии пришли вовремя, ибо именно в эти годы /986--987 гг./ Владимир, желая окончательно укрепить свою власть и возвысить ее не только перед своими соотечественниками, но и перед окружающими народами и странами, решился принять монотеистическую религию. Зная об этом или чувствуя это, в тот же 986 г. в Киев к Владимиру с предложением своей религии приходили не только булгары-мусульмане /но они были первые/, но и иудеи, христиане греко-византийской и католической веры. Каждый из них восхвалял и приукрашивал свою веру и стремился охладить и унижить чужую. Так летописец сообщает, что вскоре после болгарского посольства Владимир принял греко-византийского философа Кирилла, который весьма сильно критиковал ислам. Кирилл говорил: "слышахом, яко приходили сѣть Болгаре и учинахъ ты приять веру, ихъ же вера пагубна есть" /ПСРЛ, XXVI, с. 21/.

Несмотря на первое неприятие, на уговоры других миссионеров, Владимир решил не сразу отказаться от предлагаемой булгарами мусульманской веры. В начале 987 г. на своем большом совете Владимир решил испытать все предложенные ему веры, но первым -- мусульманскую веру через булгар. Как сообщают летописи, для этого Владимир "избраша мѣжи мѣрѣи и смѣслѣи, числомъ 10, и рече имъ "идете первые в Болгары, испытайте веры ихъ..." /ПСРЛ, 34, с. 53/.

Путь владимирских послов из Киева в Болгары длился около 20 дней -- это протяженность пути обычных торговых караванов в этом направлении /17/. Послы Владимира были приняты в столице Волжской Булгарии -- Великом городе -- весьма почетно, в главной кафедральной мечети не только столицы, но и всей страны. Они именуют эту мечеть ропатой, т.е. каменным сооружением в рабате /цитадели/. Очевидно, это был построенный к середине X века каменный зал обширной мечети в центре города, занимавшей со своими двумя залами -- деревянной первоначально /1420 кв.м./ и белокаменной /1076 кв.м./ -- обширную площадь в 2496 кв.м. /18, с. 45/. Здание, расположенное в самом центре огромного города, в ее цитадели, где размещались царский дворец, государственные хранилища и царское кладбище, кроме своего основного назначения в качестве главного молельного помещения, выполняло роль и приемных залов. Как считают исследователи крупных средневековых городов мусульманского мира, "наличие соборной мечети и кафедры проповедника в ней /мимбар/ -- не формальный признак для определения города, в ней олицетворяется его административно-политическое положение. С мимбара произносится хутба с именем государя, определяющая политическую принадлежность города к данному государству; в мечети принимает судья; в ней же размещается государственное казнохранилище" /19, с. 59/.

Но несмотря на все усилия болгар Владимир не принял ислам как монотеистическую религию для своего народа и государства, а принял в 988 г. /в мае-августе/ христианскую религию греко-византийского направления. Выбор религии здесь диктовался в первую очередь политическими, а не морально-этическими целями. В средневековых государствах Европы и Востока религия в конечном итоге определяла социально-политическую ориентацию страны. В случае принятия ислама через болгар Владимир должен был пойти на окончательное сближение Руси с Булгарией, к тому времени уже достаточно мощным государством, а через нее и с мусульманским Востоком. Но Владимир желал более независимой политики и в то же время испытывал потребность в такой монотеистической религии, которая, оставляя Русь политически независимой, пре-

вращала бы ее в государство высшего порядка. Такая позиция была возможной в случае продолжения традиций древнего Рима и Византии, где Русь могла выступить /и выступила/ Третьим Римом. В условиях удаленности Византии, в конце X века уже шедшей к своему упадку, принятие Владимиром христианства греко-византийского направления не приводило и к какой-либо политической зависимости.

К этому же побуждали морально-этические и культурные традиции и причины. К моменту принятия христианства Русью уже более ста лет была христианизирована, причем в той же греко-византийской вере, Дунайская Болгария и здесь уже складывались проповеди на близком для Руси славянском языке. С самого своего образования и в период еще языческого развития Киевская Русь была связана с Дунайской Болгарией и Византией не только культурно-политическими, но и матримональными узами. Известно, что еще до официального крещения в 988 г. на Руси уже было распространено христианство, особенно среди знати, и христианская грамотность кирилло-мефодиевского, то есть славянского характера. Все это и обусловило официальное принятие Владимиром христианства греко-византийского толка и крещение древней Руси в 988 г.

Но Владимиру была близка и Волжская Булгария и особенно ее относительно мирная политика. Поэтому почти сразу же после принятия христианства Владимир предпринял попытку вовлечь в эту религию и самих волжских булгар. Но первоначально не военным, насильственным, а мирным -- проповедническим путем. С этой целью в 990 г. Владимир послал в Булгарию Христианского проповедника, философа Марка Македоняна с наказом идти к булгарам и "проповеж им слово божие... Аще ли же не восхотят просветитися божественным крещением, да не брань сотворят о сем, ибо и сами мне прежде сего сотвориша о своей вере, не ведяще ю хвалише, аз же не сотворих ни брани никоса же, да и сие и они такоже не сотворят" /ПСРЛ, IX, с. 58/.

Марк ходил в Булгарию и вел здесь активную миссионерскую деятельность. Булгары, проявляя веротерпимость, оставались в массе мусульманами. Но все же усилия Марка Македонянина не про-

шли полностью бесполезно. В том же 990 г. он возвратился "ко Володимеру в Киев, и много чествован бысть от него и от всех похвален. Того же лета приидоша из Болгар ко Володимеру в Киев четыре князя и просветишася божественным крещением; Володимер же чествова их и многа удоволствова" /ПСРЛ, IX, с. 59/. К Владимиру ушли те болгарские князья, которые были недовольны политикой болгарского царя, ведшего Булгарию к централизации.

Но Владимиру этого было мало. Вскоре он предпринимает два военных похода на болгар: в 994 г. - "Ходи Володимер на болгары, и много ратовав их победи" /ПСРЛ, IX, с. 65/ и в 997 г. -- "Ходи Володимер на Булгарии Воложские и камские, и одолев, плени их" /ПСРЛ, IX, с. 66/. Одним из поводов, побудивших Владимира на эти походы, было скорее всего стремление силой внедрить христианство в Булгарию. Но к этому времени Булгария уже была почти полностью исламизированной страной и христианство она не приняла. Каждая из стран получила свое: Русь стала христианской державой и в этом отношении восточной частью феодальной Европы, Булгария осталась мусульманской страной -- крайне западным форпостом Востока в Европе.

Переговоры о вере, проводившиеся Киевской Русью и Волжской Булгарией, показывают, что крещение Древней Руси было ярко осознанной акцией, логически необходимой в условиях вызревания феодализма в этой стране. С принятием христианства Русь, стоявшая на грани Запада и Востока, окончательно стала ориентироваться на Запад и приобщаться к европейской культуре и социально-политической системе, но в ее греко-византийском варианте.

#### Литература

1. Халиков А.Х. Волжская Булгария и Русь. Этапы политических и культурно-экономических связей в X--XIII вв. Волжская Булгария и Русь. Казань, 1986.
2. Халикова Е.А. Мусульманские некрополи волжских булгар X -- начала XIII вв. Казань, 1986.

3. Известия о Хозарах, Буртасах, Болгарах, Мадырах, Славянах и Руссах Абу-Али Ахмеда бен Омара Ибн-Даста, В первый раз издал, перевел и объяснил Д.А. Хвольсон. СПб., 1869.
4. Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу /1131--1153/. Публикация О.Г. Большакова и А.Л. Монгайта. М., 1971.
5. Ковалевский А.П. Книга Ахмеда ибн Фадлана о его путешествии на Волгу в 921--922 гг. Харьков, 1956.
6. Халиков А.Х. Армиевский курганно-грунтовой могильник. Буртасы и мадыры. Статья сдана в "Archaeologie Ertesito".
7. Kowalski T. Relacja Ibrahima ibn Jakuba z podróży do krajów słowanskich w przekazie al-Bekriego. Krakow, 1946, 12.
8. Magister P. Quondam Bele regis hungarie notarius Gesta Hungarorum. Bibliotheca scriptorum medii recentisque aevorum. Saec. XII--XIII. Budapest, 1932.
9. Corpus Juris Hungarici 1000--1526. Budapest, 1899.
10. Кропоткин. В.В. Булгарские монеты X века на территории древней Руси и Прибалтики. Волжская Булгария и Русь. Казань, 1986.
11. Казаков Е.П. О ранних контактах волжских булгар со славянами и поволжскими финнами по археологическим материалам. Волжская Булгария и Русь. Казань, 1986.
12. Членов А.М. Из истории ранних русско-булгарских политических связей, Из истории ранних булгар. Казань, 1981.
13. Греков Б.Д. Киевская Русь. М., 1953.
14. Златарски В. История на българската държава през средните векове. Т. II, часть 2. София, 1971.
15. Müller L, Die altrussischen biografischen Erzählungen und liturgischen Dichtungen über die heiligen Boris und Gleb. München, 1967.
16. Памятники русского права. М., 1952.
17. Рыбаков Б.А. Путь из Булгара в Киев. В кн.: Древности Восточной Европы. М., 1969.
18. Халиков А.Х. Шарифуллин Р.Ф. Исследование комплекса мечети. В кн.: Новое в археологии Поволжья. Казань, 1979.
19. Большаков О.Г. Средневековый город Ближнего Востока. VII--середина XIII вв. М., 1984.

#### Список сокращений

- ПВЛ -- Повесть временных лет  
ПСРЛ -- Полное собрание русских летописей





SYMEON MAGISTROS LOGOTHETES UND DIE RUSSISCHE  
BELAGERUNG VON KONSTANTINOPEL IM JAHRE 860

Samuel Szádeczky-Kardoss

/Szeged/

In meinem folgenden bescheidenen Vortrag gehe ich von zwei Feststellungen aus, die heutzutage so allgemein angenommen sind, dass sie hier keines Beweises bedürfen. Einerseits ist die Fortsetzung der Chronik des Mönches Georgios /die "Contianuatio Georgii Monachi"/ das Werk von Symeon Magistros Logothetes<sup>1</sup>, oder aber ist sie eine fast unverändert gebliebene Redaktion des Geschichtswerkes von Symeon<sup>2</sup> /was wir bei Georgius Monachus continuatus lesen, wurde mit verschwindend wenigen Ausnahmen ursprünglich von Symeon Magistros abgefasst/. Andererseits ist Symeon Magistros Logothetes der Chronist und Symeon Metaphrastes der Hagiograph, der das nachher allgemein verbreitete Menologium der byzantinischen Kirche redigierte, eine und dieselbe Person<sup>3</sup>.

Symeon Metaphrastes bearbeitete die Synaxarotizen des unbeweglichen Kirchenjahres, das heisst die Schicksale der Heiligen, deren Feste je einem bestimmten Monatstag angehörten — unabhängig davon, welchen Platz der betreffende Tag innerhalb der Woche einnahm<sup>4</sup>. Von dieser Regel wichte der Metaphrastes nur in einem einzigen Falle ab: er berichtete nämlich über den Samstag vor dem fünften Fastensonntag, als man in den byzantinischen Kirchen mit dem stehend gesungenen "Hymnos akathistos" der Heiligen Jungfrau huldigte<sup>5</sup>. Eine Variante der Anfangsstrophe von diesem berühmten Kirchengesang bezeichnete die Madonna als *Μαχηρ* als Kampfgefährtin, Verteidigerin der Christen<sup>6</sup>. Anschliessend an diese Benennung schildert das hagiographische Werk des Symeon drei Belagerungen von Konstantinopel und die Marienwunder, die die Kaiserstadt von den drei Anstürmen der Heiden errettet hatten. Die Belagerer waren 626 die Awaren /und Perser/<sup>7</sup> 673—678 und 717—718 die Araber<sup>8</sup>.

Was diese Partie des Metaphrastischen Menologs betrifft, lautete die Ansicht Albert Ehrhards des besten Kenners der byzantinischen Hagiographie und Homiletik folgendermassen: Symeon fand eine längere Bearbeitung des Themas vor, wie sie heute in einem Kodex der Oxfoeder Bibliotheca Bodleiana erhaltengeblieben ist; Symeon als Redakteur verkürzte den Text durch die Weglassung einer prologartigen Anflehung, den nachfolgenden Bericht über die wunderbaren Befreiungen der belagerten Byzantiner übernahm er aber wesentlich unverändert in sein Menologium<sup>9</sup>.

Von der ersten Hälfte der Meinung Ehrhards habe ich schon früher erwiesen, das sie verfehlt ist. Ehrhard bemerkte es nicht, dass die Anflehung keine Prosa, sondern ein Gedicht ist, dessen unbekannter Poet als metrische Form den Fünfzehnsilber /den "Versus politicus"/ benutzte<sup>10</sup>; dieser Versbau trat aber erst seit der Wende des zehnten Jahrhunderts in der byzantinischen Kirchenpoesie auf<sup>11</sup>, er kann also in einer vormetaphrastischen hochsprachlichen religiösen Dichtung nicht vorausgesetzt werden. Somit entstand der Prolog in Wirklichkeit nicht vor, sondern nach Symeon Metaphrastes und er konnte erst nachträglich /wahrscheinlich im XII. oder XIII. Jahrhundert/ mit der älteren Wundererzählung verbunden werden.

Die zweite Hälfte der Stellungnahme von Ehrhard, wonach Metaphrastes die Schilderung der drei Belagerungen von Konstantinopel fertig vorfand und ohne wesentliche Umarbeitung in sein hagiographisches Sammelwerk einfügte, ist aller Wahrscheinlichkeit nach zutreffend. Diese Feststellung unterstützen nämlich einige stilistische Beobachtungen. Zum Beispiel steht keine jener Zeitbestimmungsformeln am Anfang des Textes, die für die durch Metaphrastes neu abgefassten Partien des Menologs charakteristisch sind<sup>12</sup>, statt deren finden wir die einfache Datierung: Ἐν τοῖς χρόνοις Ἡρακλείου τοῦ τῶν Ῥωμαίων βασιλέως. Die Annahme, dass Symeon Metaphrastes die fragliche Erzählung ohne Umgestaltung aneignete, bestätigt auch eine Tatsache, deren Beweiskraft die mir zugängliche Fachliteratur bisher nicht bemerkte.

Symeon Magistros der Chronist /bzw. die Continuatio Georgii

Monachi/ beschreibt das Ende der russischen Expedition gegen die Byzantiner folgenderweise: "Der Kaiser... und der Patriarch Photios gingen in die Kirche der Mutter Gottes, die sich in Blahernai befindet; sie bestrebten sich dort die Gottheit zu besänftigen und wohlwollend zu machen. Dann brachten sie mit Hochgesang das heilige Kleid der Gottgebärerin heraus und tauchten es sanft in das Meer. Es war Windstille, plötzlich erhoben sich aber Winde, das Meer war ruhig, jäh türmten sich aber Wellen aufeinander, und die Schiffe der gottlosen Russen zerbrachen; nur wenige entrannten der Not"<sup>13</sup>. Symeon kannte also wohl das Marienwunder, das Konstantinopel von dem Russensturm befreite. Wenn er die vorgefundene diesbezügliche Synaxarnotiz von dem Akathistossamstag überarbeitet hätte, hätte er die Reihe der Wundertaten der "Hymachos" Maria sicherlich ergänzt: nach der Schilderung der Anstürme der Awaren und der Araber<sup>14</sup> hätte er auch den Russensturm angezogen.

Das Verfahren des Symeon Metaphrastes, wodurch er die vorgefundene Synaxarnotiz von dem Akathistossamstag ohne Ergänzung beließ, verursachte es, dass die Erinnerung an den Russensturm in der byzantinischen Liturgie fast unberücksichtigt blieb. In der Historiographie erwies sich aber die Schilderung des Ereignisses von Symeon wichtig. Diese Wichtigkeit offenbart sich unter anderem in drei Hinsichten.

Erstens: Viele byzantinische Chronisten übernahmen die Erzählung des Symeon<sup>15</sup>, die so in der oströmischen geschichtlichen Tradition eine hervorragende Rolle erhielt.

Zweitens /und dies ist historisch am wichtigsten/: Allein Symeon bewahrte das Andenken iener vermutlichen Episode der russischen Expedition. Die von Symeon beschriebene Prozession mit dem Kleid der Heiligen Jungfrau scheint mir nämlich nicht eine entstellte Verdoppelung des Umzugs zu sein, dessen authentische zeitgenössische Darstellung in einer Homilie des Photios zu lesen ist<sup>16</sup>. Photios spricht augenscheinlich von einer früheren Prozession, die mit dem Abbruch der unmittelbaren Gefährdung der Stadt Konstantinopel in Zusammenhang gebracht wurde<sup>17</sup>. Syme-

on spricht dagegen von einem etwas späteren Unzug /nach der Rückkehr des früher abwesenden Kaisers/<sup>18</sup>, der mit dem endgültigen Untergang der russischen Expedition verbunden war<sup>19</sup>. Die Geschichte des Awarenangriffes im Jahre 626 bietet ein überzeugendes Beispiel dafür, dass ähnliche wiederholte Prozessionen während eines einzigen feindlichen Ansturmes mit der Praxis der byzantinischen Kirche in Einklang standen<sup>20</sup>. In diesem Falle verfügen wir über zuverlässige Augenzeugen. Nach Theodoros Synkellos zog Sergios der Patriarch am ersten Tag der Belagerung der Kaiserstadt mit dem *ἀχειροποιήτος* Christusbild auf<sup>21</sup>. Und von Georgios Pisides erfahren wir, dass derselbe Oberpriester auch später, wahrscheinlich am Entscheidungstag der Kämpfe mit demselben heiligen Bildnis die Stadtmauern bestieg<sup>22</sup>.

Mit dem dritten Umstand, der der Erzählung des Russensturmes in den Geschichtswerk des Symeon Magistros eine besondere Bedeutung verleiht, möchte ich meinen Vortrag schliessen. Die *Povest' vremennyh let*, die älteste russische Chronik nahm die Darstellung des ersten russischen Feldzuges gegen Byzanz gerade von Symeon Magistros über. So übte unser byzantinische Schriftsteller jahrhundertlang eine nachhaltige Wirkung auf das historische Bewusstsein des russischen Volkes<sup>23</sup>.

1. Gy. Moravcsik, *Fontes Byzantini Historiae Hungaricae aeo ducum et regum ex stirpe Árpád descenditum*. Budapest, 1984, S. 52; W. Buchwald - A. Hohlweg - O. Prinz, *Tusculum-Lexikon griechischer und lateinischer Autoren des Altertums und des Mittelalters*. München-Zürich, 1982 [= *Tusculum-Lex.*], S. 753-756; H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner I*. München, 1978, S. 349-350; Gy. Moravcsik, *Byzantinoturcica I*. Berlin, 1958, S. 270; M.E. Colonna, *Gli storici bizantini dal IV al XV secolo I. Storici profani*. Napoli, 1956, S. 124; K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*. München, 1897, S. 352-356.
2. J. Karayannopoulos - G. Weiss, *Quellenkunde zur Geschichte von Byzanz /324-1453/*. Wiesbaden, 1982, S. 369-371; vgl. G. Ostrogorsky, *Geschichte der byzantinischen Staates*. München, 1963, S. 168-170.

3. Moravcsik, a.a.O.; Hunger, a.a.O.; Tusculum-Lex., a.a.O.; Karayannopulos - Weiss, a.a.O. — Die bisherigen Feststellungen beziehen sich auf die sogenannte "A" Redaktion des Georgius Monachus Continuatus.
4. Tusculum-Lex. S. 753—756; H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1959, S. 573—576; A. Ehrhard, Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Erster Teil: Die Überlieferung I., II., III 1., III 2. Leipzig, 1937, 1938, 1943, 1952, passim; J.-P. Migne, Patrologiae cursus completus... Patrologiae Graecae [= Migne, P G/ tomi 114, 115., /Sp. 293—1464/., 116. Paris, 1864.
5. F. Halkin, Bibliotheca Hagiographica Graeca [= B H G/ III., Bruxelles, 1957, S. 134 /No 1060/; Ehrhard passim, besonders II. S. 592—614, vgl. II. S. 643—659 III 2. 5760—761; Migne, P G tomus 92. /Paris, 1860/ Sp. 1353—1372, tomus 106. /Paris, 1863/ Sp. 1335—1354.
6. C.A. Trypanis, Fourteen Early Byzantine Cantica. Wien, 1968, S. 17—18; The Akathistos Hymn Introduced and Transcribed by E. Wellesz, Copenhagen 1957, S. LXVIII; E. Voordeckers, Verheug u, Bruid, Altijd-Maagd. De Akathistoshymne van de Byzantijnse Kerk. Bonheiden, 1988, S. 14—21, 63.
7. W. Pohl, Die Awaren. Ein Steppenvolk in Mitteleuropa 567—822 n. Chr. München, 1988, S. 248—255, 426—429; A.N. Stratos, Byzantium in the Seventh Century I., 602—634. Amsterdam, 1968, S. 173—196, 370—375; F. Barišić, Le siège de Constantinople par les Avars et les Slaves en 626. In: Byzantion 24 /1954/, S. 371—395.
8. M. Canard, Les expéditions des Arabes contre Constantinople. In: Journal Asiatic 208 /1926/, S. 78—102; R. Guillard, Études Byzantines, Paris, 1950, S. 109—133; Stratos, a.a.O. IV /Amsterdam, 1978/, S. 29—39.
9. Ehrhard, a.a.O. II. S. 611—612. III 2. 5760—761, vgl. noch I. S. 276—277, 682—688. II. S. 32, 267.
10. S. Szádeczky-Kardoss, Avarica. Über die Awarengeschichte und ihre Quellen. Mit Beiträgen von Th. Olajos. Szeged, 1986 [= Avarica/, S. 197—202, 278 /"Prologus in narrationen de miraculo Mariae liberatricis Constantinopolis ab Avaris et Persis oppugnatae"/; BHG Novum Auctarium. Bruxelles, 1984, S. 296 /No 1059z/.
11. H.G. Beck, Geschichte der byzantinischen Volksliteratur. München, 1971, S. 15: "... Fünfehn Silber... finden sich in der religiösen Lyrik der Hochsprache zu erstenmal... im 10./11. Jahrhundert...".
12. H. Zilliacus, Zur stilistischen Umarbeitungstechnik des Symeon Metaphrastes. In: Byzantinische Zeitschrift 38 /1938/, S. 334—335.

13. Georgius Monachus continuatus, De Michaelae et Theodora 21. In: Theophanes continuatus, Iohannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus, rec. I. Bekker/us/. Bonnae, 1838, S. 827, 2—10.
14. Siehe oben Anm. 5; vgl. auch Anm. 7, 8.
15. Pseudo-Symeon, De Michaelae et Theodora 38. In: Theophanes continuatus /oben Anm. 13/, S. 674, 18—675; 3; Symeon, Chronographia /vgl. Moravcsik, Byzantinoturcica I. S. 515—517/. In: Leonis Grammatici Chronographia, rec. I. Bekker/us/. Bonnae, 1842, S. 240, 19—241, 12; L.F. Tafel, Theodosii Meliteni qui fertur chranographia. München, 1859, S. 168 /der Autorennamen 'Theodosius Melitenus' ist eine Fälschung, siehe O. Kresten. In: Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik 25 [1976], S. 208—212/; V.M. Istrin, Hronoka Georgija Amartola v drevnem slavjanorusskom periode II. Petrograd, 1922, S. 10—11 /die sogenannte "B" Redaktion des Georgius Monachus continuatus, griechischer Text/. Vgl. noch Chronicon Bruxellense, Imperatores Constantinopolitani 45. In: Anecdota Bruxellensia I. Chroniques byzantines du manuscrit 11376 par F. Cumont. Gand, 1894, S. 33, 16—21 /die Datierung des Russensturmes: 18. Juni 860/; J.B. Bury, A History of the Eastern Roman Empire from the Fall of Irene to the Accession of Basil I. /A.D. 802—867/. London, 1912, S. 419—423.
16. C. Mango /The Homilies of Photius Patriarch of Constantinople. English Translation, Introduction and Commentary. Cambridge Massachusetts, 1958, S. 77/ formuliert am schärfsten die Auffassung, dass Symeons Bericht über die Prozession völlig unhistorisch sei, weil er mit dem Zeugnis des Photios, des Teilnehmers des Ereignisses in Widerspruch zu stehen scheint. Nach Photios war der Kaiser abwesend, nach Symeon war er anwesend.
17. Photius, Homilia IV 4 et 7 /Phōtiou homiliai. Ekdosis keimenou, eisagogē kai scholia hypo B. Laourda. Thessalonikē, 1959, S. 45, 51/; vgl. Mango, a.a.O. S. 102—105, 109.
18. Photius, Homilia III 3 /Laourdas S. 34, Mango S. 89/ berichtet uns über die Abwesenheit des Kaisers.
19. Siehe die oben in den Anmerkungen 13 und 15 angeführten Quellen.
20. Damit verschwindet der oben in Anm. 16 erwähnte scheinbare Widerspruch. In Wahrheit gab es nämlich nicht eine einzige, sondern zwei verschiedene Prozessionen, die natürlich in mancher Hinsicht voneinander abwichen.
21. Theodorus Syncellus, Homilia de obsidione Avarica Constantinopolis 17. In: F. Makk, Tradition et commentaire de l'homélie écrite probablement par Théodore le Syncelle sur le siège de Constantinople en 626. Appendice: Analecta Avarica de L. Sternbach. Szeged, 1975, S. 20 /Übersetzung/, 80—81 /Neudruck des griechischen Texten der Sternbach'schen Edition,

- S. 304—305. In: Rozprawy Akademii Umiejętności Wydział Filologiczny. Tom XXX., Krakow, 1900/.
22. Georgius Pisida, Bellum Avaricum, 370—374. A. Pertusi /Giorgio di Pisidia, Poemi I. Panegirici epici. Ettal 1959—1960, S. 220/ irrt, als er behauptet, dass Theodoros Synkellos die "immagine 'acheiropoieteta'" nicht erwähnte; siehe oben Anm. 21.
23. A.A. Vasiliev, The Russian Attack on Constantinople in 860. Cambridge Massachusetts, 1946, S. 107—113 /="Russian and Old Slavonic Sources"/; vgl. auch O. Pritsak, The Origin of Rus' I., Cambridge Massachesetts, 1981, S. 175.





## BORIS, UN PRÉTENDANT DU XII<sup>e</sup> SIÈCLE

Ferenc Makk ....

/Szeged/

L'histoire des rois de la maison des Árpád est en même temps l'histoire des prétendants, car à l'ombre du trône de presque tous les souverains hongrois se cachaient un ou plusieurs aspirants au trône.

Le prince russe Boris appartenait à ces derniers au XII<sup>e</sup> siècle, qui a consacré la plus grande partie de sa vie, à peu près un quart de siècle, pour tenter de prendre la couronne et avec elle le pays d'abord à Béla II /1131-1141/, ensuite à Géza II /1141-1162/.

Au XII<sup>e</sup> siècle, le royaume hongrois se taillait une place de choix, jouissait d'une grande considération internationale en Europe Centrale de l'Est. C'est pourquoi il était normal que les événements les plus importants déroulés dans le pays aient fait écho non seulement dans les sources hongroises, mais dans les étrangères aussi. Sur les tentatives de Boris concernant la prise de pouvoir, nous sommes informés à côtés des sources hongroises, par plusieurs sources étrangères - française, allemande, autrichienne, tchèque et byzantine - aussi. Bien que ces sources esquissent les plus importantes étapes de la carrière de Boris, elles laissent complètement dans l'obscurité beaucoup d'éléments de la vie aventureuse du prétendant; son cours de vie est plein d'énigmes et de mystères.

Quant à son origine même, quelques questions énigmatiques se posent. Selon les sources, il est clair que la mère de Boris n'est autre que la princesse russe, Euphémie - fille du grand-duc de Kiev, Vladimir Monomah /1113-1125/<sup>1</sup>, mais selon les mêmes sources, nous ne pouvons pas déterminer la personne du père de Boris. A ce sujet, les chroniques hongroises contiennent ce qui suit: le roi Kálmán /1095-1116/, après la mort de sa première femme d'origine normande, a épousé Euphémie, mais il l'a surprise en flagrant délit d'adultère, aussi l'a-t-il renvoyée en Russie où Euphémie a mis au monde son fils adultérin, Boris. Cette information témoigne unanimement du fait que le roi Kálmán n'a pas considéré Boris comme son propre fils<sup>2</sup>, cependant les sources étrangères ne contestent pas que Boris était l'enfant du roi Kálmán<sup>3</sup>. Il est tout à fait naturel que Boris se soit pris pour fils de Kálmán. Il a manifesté cela en utilisant comme nom paternel Kálmán aussi /source byzantine: Kalamanos/<sup>4</sup>. Le lieu et l'année de naissance du prince sont incertains, il est probable que Boris a vu le jour à Kiev, à la cour de son grand-père vers 1114. Nous ne savons rien de son enfance et de sa jeunesse. Il se peut qu'il ait passé cette période à Kiev où après la mort de Vladimir Monomah, le frère d'Euphémie, Mstislav, est devenu le grand-duc russe /1125-1132/<sup>5</sup>.

La figure de Boris réapparaît dans les sources quand le jeune prince - en 1130-1131 - s'est mis en route, a quitté son pays et est parti pour la Grèce<sup>6</sup>. Par là a commencé son odyssée durant jusqu'à la fin de sa vie d'une cour princière à l'autre. Partout et toujours le seul objet de ses préoccupations était d'obtenir la couronne des rois de Hongrie. Il est al-

lé à Byzance pour demander l'aide au souverain de Constantinople en vue d'obtenir la couronne exigée à lui-même "du chef de l'ascendance paternelle"<sup>7</sup>. Ce n'était pas par hasard que Boris est allé justement à la cour de l'empereur /basileus/ de Byzance. Les relations entre la Hongrie et Byzance, à cause des hostilités prolongées pendant des années - de 1127 à 1129<sup>8</sup> - étaient assez froides, le prétendant a pensé non sans fondement que le basileus soutiendrait ses idées visant l'acquisition de la couronne hongroise. Mais il a dû être trompé dans son attente. Il est vrai que l'empereur Ioannes Comnène /1118-1143/ dont la femme, Piroska /à Byzance: Irène/ était la fille de Saint Ladislav, a amicalement reçu le parent du prince de Kiev; en signe de sa haute distinction l'a revêtu probablement du haut rang de panhypersebastos, l'a marié à sa propre nièce, la princesse Anna Dukaina, mais il n'a pas pris soin de ses projets politiques. Les ambitions de politique de Boris sont bien marquées par le fait qu'en tant que prétendant, il s'est attribué la qualité de roi /krales/ et il s'en servait à Byzance<sup>9</sup>.

La décision de l'empereur l'a affecté désagréablement, de plus elle l'a assez surpris, car Boris croyait à juste titre que les conditions en Hongrie le secondaient expressément. En effet, les informations arrivant de Hongrie témoignaient du fait à cette époque, qu'entre les différents groupes de la classe dominante les oppositions du pouvoir s'aggravaient jusqu'au bout à cause desquelles, le royaume hongrois se trouvait au bord du précipice de la guerre interne au milieu de 1131. Tout cela était en relation avec le changement survenu au trône au début de 1131. Au printemps 1131, le successeur de Kálmán,

Étienne II /1116-1131/ est décédé et, sa place a été occupé par Béla II /l'Aveugle/, aveuglé sur l'ordre de Kálmán vers 1115, dans son enfance.

Une grande partie des grands hongrois /le groupe dirigeant des anciens partisans de Kálmán et Étienne II/ nourrissaient cependant des sentiments hostiles contre le roi aveugle et attendaient le temps opportun pour se tourner contre lui. Le roi ne demerait pas inactif, avec la collaboration de son épouse la reine Hélène venant de la maison princière serbe, il a réglé son compte sans rémission à la majorité des chefs de l'opposition. L'été 1131, Béla II a convoqué l'assemblée d'Arad sur la rivière Maros. Là, les partisans du souverain, à l'appel de la reine, se jetaient sur les représentants du parti opposé, en ont massacré soixante-huit personnes haut placées, en ont mutilé plusieurs, d'autres ont été emprisonnés<sup>10</sup>. A Constantinople, on a naturellement été informé sur ces événements, mais le basileus ne se chargeait pas d'intervenir de fait dans les querelles hongroises pour le pouvoir, car d'une part, à cette époque /1130-1135/, Byzance avec toute la force était occupée par la guerre contre les émirats seldjoukides conquérants de l'Asie Mineure, d'autre part, la position du basileus était rendue difficile justement dans ces années par des dissensions intestines très sérieuses<sup>11</sup>.

Le comportement de l'empereur Ioannes n'a pas découragé du tout Boris, seulement ce dernier allait à la recherche d'un protecteur plus convenable et - peut-être par la terre russe - il est parti pour la Pologne. Là-bas, il a eu plus de chance, car le souverain polonais, Bolesław III - en trouvant des troupes russes aussi - lui a prêté une aide militaire. Sans doute Bolesław a-t-il espéré qu'au cas de la prise du

pouvoir par Boris, une alliance politique et militaire se formerait entre la Hongrie et la Pologne qui opposerait une forte digue aux cours expansionnistes allemands vers l'Est<sup>12</sup>. C'est à la cour polonaise que les grands hongrois allaient voir Boris en grand nombre, ceux qui étaient opposés au règne de Béla II et qui ont reconnu le prétendant comme fils de Kálmán qui, du chef de son origine, avait droit au trône hongrois. Ceux-ci lui ont offert la couronne et l'ont demandé de venir en Hongrie avec une armée.

L'armée polonaise complétée des troupes russes s'est dirigée en terre hongroise sous la conduite de Bolesław et Boris en juillet 1132. Les troupes de Béla II avec des troupes de renfort autrichiennes se déployaient contre l'armée de Boris dans la vallée de la rivière Sajó. Avant la bataille, Béla II tenait un conseil royal où il a posé la question aux grands: selon eux, Boris est-il bâtard ou le fils de Kálmán? L'importance de cette manière de poser la question était due au fait que dans la Hongrie de l'époque il n'y avait ni l'institution de succession développée ni l'ordre de succession déterminé. Il y avait un seul principe de succession: tout le monde qui, en ligne masculine ou en ligne féminine, était en parenté avec les Árpád, pouvait prétendre à la couronne royale. Mais dans la pratique, les rapports de force en place définissaient décisivement l'application de ce principe. Boris étant bâtard, la déclaration de son origine illégitime signifiait que le prétendant n'avait pas de fondement juridique légal pour revendiquer la couronne.

A la question ouverte du roi, les hommes de Boris donnaient des réponses évasives, ambiguës, sur quoi les partisans du roi se sont précipités sur eux et

les ont massacrés sans pitié. Les événements sanglants de l'assemblée d'Arad se reproduisaient ce jour-là, et le parti Boris, au cours du massacre, a éprouvé une perte sensible<sup>13</sup>. Après cela, l'armée de Béla II et celle de Bolesław se sont choquées le 22 juillet, celle-ci a été mise en déroute<sup>14</sup>. Les espoirs de Boris ont échoué et le souverain polonais n'entreprendra plus d'actions en faveur du prince. Au cours des années, Béla II a créé une alliance allemande-tchèque-hongrois-galicienne contre Bolesław III sous la poussée de laquelle le souverain polonais en 1135 - à la suite de sa soumission devant l'empereur allemand à Mersebourg - a définitivement renoncé au soutien de l'affaire de Boris<sup>15</sup>.

Ensuite, Boris est passé sous silence plus d'une décennie par les sources. Peut-être s'est-il retiré à Kiev ou bien est-il retourné à Constantinople. Mais il n'a pas renoncé du tout à la couronne des Árpád. Cela est justifié par le fait que lorsqu'il est de nouveau entré en scène, s'est présenté comme prétendant. Les sources racontent: les premiers jours de 1146, Boris, par l'intermédiaire du souverain tchèque Vladislav II, est allé voir le roi allemand Conrad III à qui il a demandé d'être à son aide pour l'acquisition de la couronne hongroise<sup>16</sup>. Conrad III qui aurait vu volontiers sur le trône hongrois à la place de Géza II un roi vassal dépendant de l'empire allemand, en harmonie avec le margrave autrichien Henri II, a rendu possible à Boris de recruter une armée en terre allemande<sup>17</sup>. Les mercenaires du prétendant ont fait une incursion en Hongrie au printemps 1146, ont occupé le château de Presbourg. A la nouvelle de l'attaque, Géza II a tout de suite défilé contre Presbourg avec ses armées et il l'a repris aux mercenaires. Ensuite, pour venger le soutien prêté

à Boris, l'armée hongroise conduite par le roi et le ban est entrée en Autriche en septembre 1146 où elle a fait subir une défaite grave à l'armée du margrave autrichien et du prince bavarois<sup>18</sup>.

Boris était brûlé d'ivresse du pouvoir, par conséquent l'échec ne l'a pas accablé et avec une hantise tenace et un fanatisme aveugle il a commencé sa nouvelle tentative. Quelques nobles hongrois mécontents l'ont appelé à venir dans le pays et à devenir leur roi<sup>19</sup>. Le prétendant, à l'été de 1147, avec les croisés français arrivant en terre hongroise - sans le consentement du souverain français, Louis VII - s'est introduit en fraude dans le pays<sup>20</sup>. C'était une tentative désespérée de la part de Boris en vue de provoquer une situation critique dans le royaume où une telle situation lui aurait donné l'occasion de s'opposer à Géza. Après que le roi hongrois s'est vite informé sur le fait que son ennemi se trouvait parmi les croisés, il a tout de suite exigé de Louis VII l'extradition du prétendant. Le souverain français - sachant que Boris appartenait à la parenté de l'empereur de Byzance - par déférence pour le basileus, a refusé l'extradition du prince et l'a emmené à Constantinople<sup>21</sup>. Enfin, Boris aurait pu être content de ne pas avoir payé de la vie pour son acte aventureux et audacieux, grâce à Louis VII.

La relation entre la Hongrie et Byzance est devenue très tendue vers le milieu du XII<sup>e</sup> siècle. La classe dominante hongroise - pour augmenter son influence dans les Balkans - a prêté un appui moral, militaire et politique aux Serbes insurgés contre la dépendance byzantine en 1149<sup>22</sup>. Les armées grecques, après avoir complètement défait l'armée alliée serbo-hongroise en terre serbe, à l'automne 1150, sont par-



ties, sous la conduite de l'empereur Manuel Comnène /1143-1180/ contre la Hongrie dont le roi faisait la guerre à cette époque en Galicie. Pour parer à toute éventualité, Boris aussi suivait les Byzantins, mais le basileus n'avait pas l'intention d'aider la prise du pouvoir du prétendant tenace. Le but de Manuel Comnène s'appretant à la conquête de l'Italie du Sud n'était que de p u n i r , r é p r i m a n d e r l e s Hongrois qui prêtaient secours à ses sujets serbes. Conformément à la campagne punitive, les troupes de l'empereur ont complètement dévasté la Sirmie dans le Midi, ont détruit le château de Zemun; le corps de troupe qui était sous la conduite de Boris ravageait vandalement la région de Temes. En terminant la campagne répressive, devant les armées hongroises arrivées entre-temps, les Byzantins se retiraient au territoire de leur empire. Les hostilités hungaro-byzantines ne sont terminées qu'en 1155 par la conclusion de la paix signée par Géza II et Manuel<sup>23</sup>. Dans ces luttes - au milieu des années 1150 - dans un accrochage frontalier a perdu la vie Boris, au service des Byzantins<sup>24</sup>. Il est mort donc sans avoir réussi de mettre la couronne hongroise sur la tête malgré de nombreuses tentatives. Cela est explicable par le fait que d'une part, la situation internationale n'a jamais été vraiment favorable dans une mesure souhaitée à la réalisation de son projet, d'autre part, les rois de l'époque de la branche Álmos /Béla II, Géza II/ étaient capables d'aligner derrière eux des forces sociales plus importantes que Boris.

Les fils de Boris: Constantin Calamanos Doukas et Stephanos profitaient des échecs de leur père et, bien que le premier ait servi à partir de 1163 l'empereur Manuel comme chef de guerre, le dernier déjà à partir



de 1154, ni l'un ni l'autre ne s'intéressait pas plus particulièrement à la couronne hongroise<sup>25</sup>. Ce n'étaient pas eux qui se présentaient comme prétendants, mais les frères de Géza II: les princes Étienne et Ladislas. Mais leur histoire appartient à un nouveau chapitre des luttes pour le trône hongrois du XII<sup>e</sup> siècle.

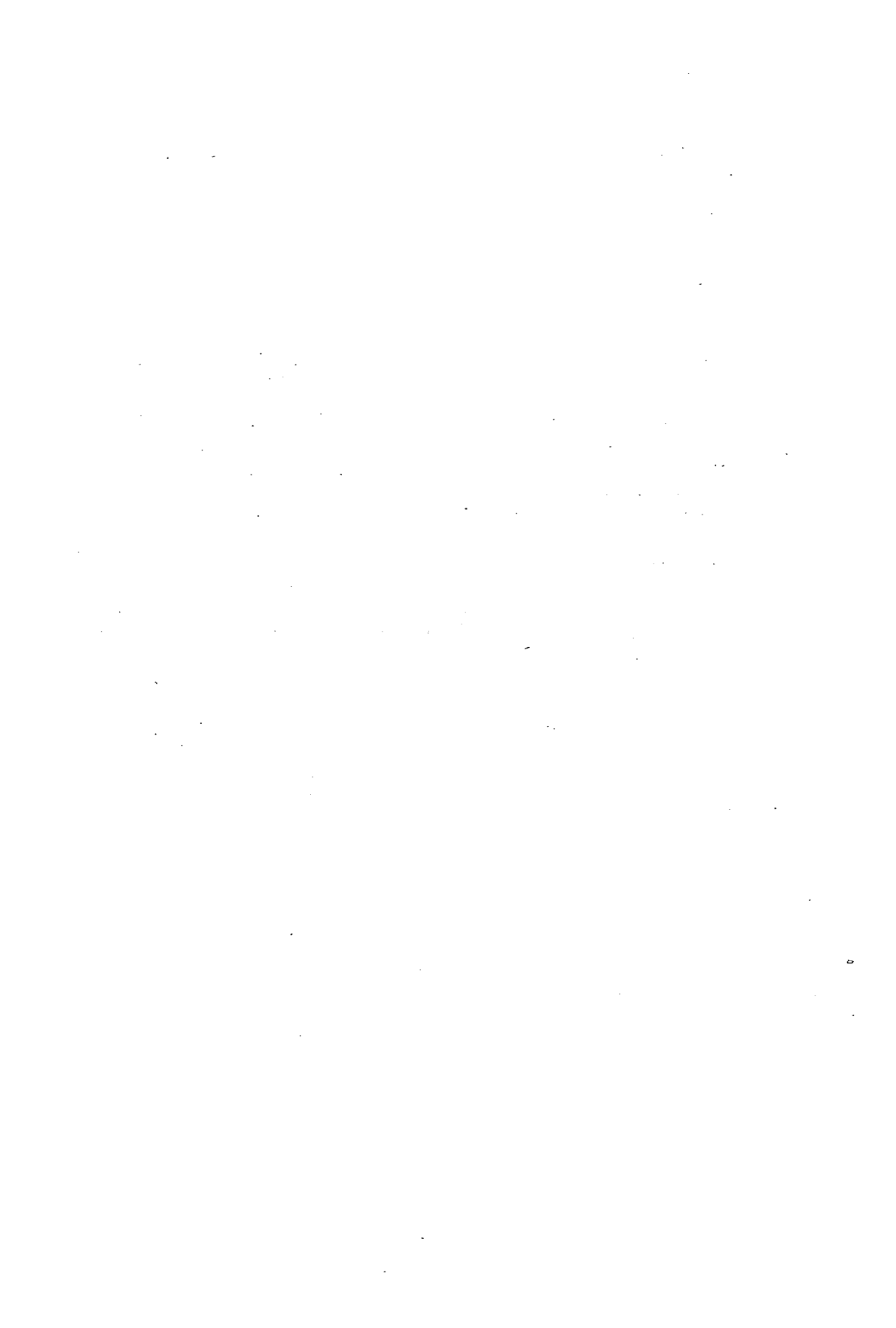
### Notes

- 1 Hodinka A.: Az orosz évkönyvek magyar vonatkozásai. Bp. 1916. /par la suite: Hodinka 1916./ 95; E. Szentpétery: *Scriptores rerum Hungaricarum* I. Bp. 1937. /par la suite: SRH. I./429.
- 2 SRH I. 429.
- 3 A. F. Gombos: *Catalogus fontium historiae Hungaricae* I-III. Bp. 1937-1938. /par la suite: G/ 28, 442, 1765, 1766.
- 4 J. A. Dieten: *Nicetae Choniatae Historia*. *Corpus fontium historiae Byzantinae* XI/1. Berolini et Novi Eboraci 1975. /par la suite: N/ 93. Pour cela, voir Hodinka A.: Kálmánfi /Kolománovics/ Boris. *Történelmi Tárl* 1889. 443; Moravcsik Gy.: *Bizánc és a magyarság*. Bp. 1953. 77.
- 5 Pour l'éducation et le séjour probables à Kiev de Boris voir par exemple: Розанов С. П.: Евфимия Владимировна и Борис Коломанович. Из европейской политики XII в. *Известия Акад. Наук СССР VII. серия. Отдел Гум. Наук* № 8-9. Ленинград 1930. /par la suite: Rozanov 1930/ № 9. 649; R. Kerbl: *Byzantinische Prinzessinnen in Ungarn zwischen 1050-1200 und ihr Einfluss auf das Arpadenkö nigreich*. Wien 1979. 64.  
- D'ailleurs, la mère de Boris est morte en 1139 à Kiev /Hodinka 1916. 99/.
- 6 Une partie des chercheurs supposent que le prince Boris n'est autre que le joupan Bors qui a machiné un complot contre le roi Étienne II à la fin des années 1120, ensuite il était obligé d'émigrer à Byzance. Pour cette opinion voir par exemple:

- Грот К.: Изъ Истории и славянства въ XII веке /1141-1173/. Варшава 1889. 24.; A. B. Urbansky: Byzantium and the Danube Frontier. New York 1968. 47; Kerbl: op. cit. 65-66; Kristó Gy: Magyarország története 895-1301. Egyetemi jegyzet, Bp. 1984. 137. Nous n'acceptons pas que Boris et Bors soient identiques, étant donné que ce fait ne repose sur aucun fondement dans les sources. C'est l'opinion par exemple de Rozanov: op. cit. 65o.
- 7 G. 28, 1765, 1766.
  - 8 Pour la confrontation militaire hungaro-byzantine de 1127-1129 voir Pauler Gy.: A magyar nemzet története az Árpád-házi királyok alatt I. Bp. 1899.<sup>2</sup> 234-238; Makk F.: Magyarország a 12. században. Bp. 1986. /par la suite: Makk 1986/ 101-102.
  - 9 Pour le nom de la femme grecque de Boris, pour le rang de cour du prétendant et l'emploi du titre *krales* voir V. Laurent: Arété Doukaina, la kralaina. Byzantische Zeitschrift 56/1972/ 35-39; Kerbl: op. cit. 85-86.
  - 10 SRH I. 446-447. - Pour la date de l'assemblée d'Arad, voir Kristó Gy.- Makk F.: Krónikáink keletkezéstörténetéhez. Történelmi Szemle 1972. 198-203.
  - 11 F. Chalandon: Les Comnène. Études sur l'empire byzantin aux XI<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles II. Jean II Comnène /1118-1143/ et Manuel I. Comnène /1143-1180/. Paris 1912. 17-18, 81-109. Il existe une conception tout à fait inadmissible selon laquelle le basileus n'a pas soutenu à cette époque Boris contre Béla II, car le roi aveugle aurait été le protégé de l'empereur grec et qu'il devait sa couronne au fait que dans la conclusion de la paix hungaro-byzantine en 1129, Étienne II, sous la pression de Byzance, a reconnu le droit au trône de Béla l'Aveugle /Kerbl: op. cit.: 69, 72/.
  - 12 En ce qui concerne la politique polonaise de l'époque, voir T. Manteuffel: Historia Polski I/1. Warszawa 1958. 222-227. - Les uns /par ex. Rozanov 193o. 654/ considèrent les troupes russes soutenant Boris comme mercenaires, les autres /par ex. Font M.: Fattyú volt-e Borisz? Interpress Magazin 1984. № 10. 25./ comme les alliés de Bolesław.
  - 13 SRH I. 447-451.
  - 14 SRH I. 451-452. Boris se servait du titre roi en terre polonaise aussi /G 229o/.
  - 15 Pauler: op. cit. 244; Rozanov 193o. 657-658; Manteuffel: op. cit. 227; Пашуто В. Т.: Внешняя политика Древней Ру-

си. Москва 1968. 168.

- 16 G 1765, 1766.
- 17 Pour la politique hongroise de Conrad III voir Acsády I.: A magyar birodalom története. Bp. 1903. 209; Makk 1986. 120.
- 18 SRH I. 543-547; G 505, 559, 751, 762, 763, 1484, 1766-1768, 1956, 2644 etc.
- 19 SRH I. 459.
- 20 G 1720
- 21 G 1721
- 22 Pour les relations hongroise-byzantine-serbe de l'époque voir par ex. Pauler: op. cit. 274-275, 282-288; J. Калиб: Рашки велики жупан Урош II. Зборник Радова Византолошког Института XII. Београд 1970. 21-39.; Makk 1986. 131-139.
- 23 Les sources les plus importantes relatives à la campagne de Hongrie mentionnée de Manuel: A. Meineke: Ioannis Cinnami Epitome rerum ab Ioanne et Alexio Comnenis gestarum. Bonnae 1836. 113-118; N 92-93.
- 24 N 93; G 1770. - Nous ne connaissons pas la date exacte de la mort de Boris.
- 25 Pour les fils de Boris voir avec les ouvrages consultés et avec la littérature spécialisée Makk F.: Magyar-bizánci kapcsolatok a XII. században. Thèse de candidature. Szeged 1978. 123, 268.



ЦЕРКОВНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ  
РУССКО-ВЕНГЕРСКИХ ОТНОШЕНИЙ В XI-XIII ВВ.

Марта Фонт

/Печ/

I

После образования государства и принятия христианства в XI-XIII вв. как в Венгрии, так и в Киевской Руси происходит целый ряд существенных, но лишь частично совпадающих изменений, которых в целом мы на сей раз не коснемся. Ограничимся лишь моментами, имеющими значение в взаимоотношениях Венгрии и Киевской Руси, а также периодом с принятия ими христианства в 973 и 988 гг. до середины XIII в.

Будучи соседними государствами, Венгрия и Киевская Русь были связаны друг с другом во многих отношениях: венгерские короли не раз женились на дочерях русских князей, на русско-венгерской границе время от времени вспыхивали конфликты, появлялись и такого рода конфликты, в которых страны оказывали помощь друг другу. Однако раздробленная Русь не избежала венгерской феодальной экспансии. Вопрос о церковных отношениях осложняется тем, что Венгрия принадлежала к кругу государств, признающих верховенство римского папы в церковных делах, а русская церковь была подчинена Византии.

В данной работе мы пытаемся показать, как отражались церковные проблемы в политических отношениях, выяснить вопрос о том, являлись ли они определяющими факторами в решении проблем, вносили ли изменения в их решение. В ходе анализа мы имели в виду следующие

обстоятельства:

- 1/ интенсивность и изменения в характере политических отношений двух стран;
- 2/ фазисы учреждения церковной организации в обеих странах;
- 3/ взаимоотношения между Римом и Византией;
- 4/ общеевропейские проблемы.

## II

I. С точки зрения интенсивности политических отношений<sup>1</sup> конец X в. и XI в. в целом вполне обоснованно можно назвать периодом единичных контактов /хотя возможно, что нам так кажется из-за небольшого количества источников/. В конце XI и в первой половине XII в. наблюдается оживление отношений, т. е. все чаще на Русь приглашаются венгерские войска. На заднем плане этого явления стоит усиление процесса феодальной раздробленности. Русские князья пытаются сделать свою власть наследственной в отдельных княжествах на правах первородства<sup>2</sup>, и тем самым вызывают сопротивление сторонников принципа старшинства. В эти конфликты вмешиваются войска венгерских королей на стороне попросивших помощи. В конце XII века произошли изменения в характере и целях венгерской помощи. Начиная с 1188-89 гг., с похода Бела III, проявляется стремление к феодальной экспансии со стороны венгерских королей<sup>3</sup>, продолжавшейся с переменным успехом до 40-х гг. XIII в. А с середины XIII в. Венгрия и Галицкая Русь активно сотрудничают в предотвращении новых татарских нападений и в борьбе за австрийское наследство Бабенбергов<sup>4</sup>. После смерти Даниила Галицкого в 1264 г. и Бела IV в 1270 г., а также в следствии известных политических изменений /Галицко-Волинская Русь, как и все русские княжества, подчинялась татарам, а в Венгрии начался

период своеобразной феодальной раздробленности/ прежние контакты были прерваны. Своеобразие венгерской феодальной раздробленности заключалось в том, что феодалы владели все большей и большей властью, но никто из них не хотел стать королем, и они признавали над собой королевскую власть чисто формально./.

2. Принятие и распространение христианства, а также учреждение церковных организаций в Венгрии и на Руси произошли не параллельно. Можно установить сходство лишь в эпоху князя Гезы и Владимира Святого. В обоих случаях принятие христианства произошло после определенных прецедентов с чисто политической целью, после чего обращение жителей в христианство шло насильственным путем<sup>5</sup>. Сосуществование христианства и языческого прошлого ярко отражается в поведении двух князей. Согласно хронике Титмара из Мерзебурга Геза венгерский считал себя достаточно богатым, чтобы служить одновременно "двум господам"<sup>6</sup>. О Владимире известно, что он владел многочисленными женами<sup>7</sup>. Мы считаем значительным различием, что в Венгрии большинство епископств /10/ было учреждено при Иштване I до 1038 г., а центр венгерской церкви — архиепископство в Эстергоме — существовал уже около 1000 г.<sup>8</sup> В Киеве при Владимире /978-1015/ была основана лишь Десятинная церковь, которая руководила миссионерской работой. На наш взгляд о существовании церковной организации на Руси раньше учреждения митрополичьей кафедры в 1037-39 гг.<sup>9</sup> не может быть и речи. Основание епископства даже в Смоленске произошло лишь в XII в.,<sup>10</sup> а на Галичине епископ первый раз упоминается в 1165 г.<sup>11</sup> Мы должны учитывать, что в Венгрии распространение христианства со стороны Византии предшествовало римскому католицизму, благодаря чему на протяжении XI-XII вв. сохранился ряд церковных учреждений, относящихся к византийскому ритуалу /нпр. женский монастырь в окрестностях города Веспрема, монас-

тырь в Оросламоше; наблюдается и культ византийских святых, нпр. Святого Георгия, Дамяна и Козьмы/<sup>12</sup>. Несмотря на схизму между Римом и Византией в 1054 г. в Венгрии сохранились эти особенности, но может быть потому, что они представляли собой отодвигающееся на задний план явление. Нпр. в конце XII в. Беле III уже не удалось укрепить в Венгрии культ святого Иоанна Рильского<sup>13</sup>.

3. После взаимного отлучения от церкви в 1054 г. отношения между Римом и Византией осложнялись и крестовыми походами<sup>14</sup>. С самого начала в Византии крестоносцы были встречены с подозрением: конфликты в 1147 г. проявились во взаимных отношениях, в 1189 г. отношения наладились благодаря посреднической дипломатии Беле III, а в 1204 г. взятие Константинополя крестоносцами оправдало прежние подозрения византийских кругов. На рубеже XII-XIII вв. во время правления Иннокентия III /1198-1216/ был возобновлен политический курс Григория VII<sup>15</sup>, открывавший новый этап не только в борьбе между немецким императором и римским папой в вопросах инвеституры, но и в борьбе с еретиками и в распространении идеологии крестовых походов. Требование признать руководящую роль Рима в христианском мире сохраняется в политике римских пап на протяжении XIII в., нпр. в политике Гонория III /1216-1227/, Григория IX /1227-1241/, Иннокентия IV /1243-1254/ и Александра IV /1254-1261/<sup>16</sup>.

4. Из общеевропейских проблем в данной работе мы выделяем лишь некоторые. Борьба между немецким императором и римским папой разделила европейские государства на две противостоящие группы<sup>17</sup>. Во время правления Комнинов /1081-1185/ Византия снова стала значительной политической силой, готовой вмешиваться в европейские дела. Нпр. император Мануил /1140-1180/ вступил в союз с немецким правителем Конрадом III /1138-52/ в целях раз-



дела Италии между собой<sup>18</sup>. Отношение к Византии является существенным элементом как венгерской, так и русской политики, поэтому с точки зрения нашей темы оно безусловно важно.

### III

1. В X-XI вв. во время образования государства и принятия христианства в Венгрии и в Киевской Руси еще не произошла схизма между Римом и Византией, но уже формировались круги, признающие влияние того или иного церковного центра. Однако, сталкивающиеся интересы на границе двух сфер привели к конфликтам, как это можно видеть на примере Болгарии<sup>19</sup>. Таких острых столкновений не было ни в Венгрии, ни на Руси, несмотря на одновременное наличие в двух странах обоих церковных направлений. По сообщениям Повести временных лет уже до 988 г. послы римского папы побывали в Киеве<sup>20</sup>, а также является известным фактом присутствие послов княгини Ольги при императорском дворе в Кведлинбурге<sup>21</sup>. Однако, не доказано представление о сильной позиции латинской церкви при княжении Ярополка /972-978/<sup>22</sup>. В конечном счете можно установить, что византийская церковь имела более глубокие традиции в Венгрии, чем латинская церковь в Киевской Руси<sup>23</sup>.

На стыке нового тысячелетия в Повести сообщается о том, что князь Владимир жил в мире с соседними правителями, в том числе и с Иштваном Святым венгерским /996/<sup>24</sup>. Однако о характере этого "мирного сосуществования" конкретной информации мы не имеем; имеются лишь единичные данные, свидетельствующие о контактах. Нпр., в окружении будущего святого, Бориса Владимировича находим двух отроков, венгров по происхождению. Один из них, Георгий был убит вместе с Борисом<sup>25</sup>, а другой, Моисей, вернувшись из польского плена, стал монахом Киево-Печерского монастыря.

В XIII в. его уже считали святым<sup>26</sup>. По данным Гильдесгеймских анналов сын Иштвана I, Имре пользовался титулом *dux Ruizorum*<sup>27</sup>. В интерпретации Д. Кришто он стоял во главе русских по происхождению воинов, расселенных по западной границе Венгрии в окрестностях Оросвара, обеспеченных привилегиями<sup>28</sup>. В 1030-е гг. двое из сыновей ослепленного Вазуля, Андраш и Левенте, попали в княжеский двор Ярослава Мудрого. К сожалению, до нас не дошло, за какие заслуги Андраш добился руки дочери великого князя<sup>29</sup>.

Перечисленные "крошечные" данные на наш взгляд свидетельствуют, с одной стороны, о том, что оба государства были заняты своими внутренними проблемами, а с другой — что происшедшие события не вызывали интереса ни у русских летописцев, ни у венгерских хронистов. В связи с церковными вопросами можно установить, что в обеих странах на передний план выдвинулись задачи укрепления и распространения христианской веры, и в этом процессе существенным явились различия между христианством и язычеством. На таком основании становится понятным сосуществование в Венгрии византийской и латинской церковью. А отрицательные высказывания на счет латынян в Повести можно приписать летописцам конца XI в., а не считать характерными для начала XI в.

2. Присутствие войск венгерских королей на территории Киевской Руси, вызванное местными конфликтами, пораженными феодальной раздробленностью, наблюдается с 1099 г.<sup>30</sup> Венгерские войска выступают то в интересах сепаратистских стремлений галицко-волинских князей, то в интересах киевского великого князя<sup>31</sup>. Эти две противоположные позиции чередуются незакономерно /однако они обусловлены то династическими связями, то общеевропейским положением/. Нпр. в 1123, 1144 гг.<sup>32</sup> Венгрия оказывала помощь галицко-волинским, а в 1099<sup>33</sup>, 1138, 1148-1152 гг.<sup>34</sup> киевским великим князьям. Все перечисленные случаи отли-

чаются тем, что венгерские войска /а также и польские, чешские, половецкие/ появляются на Руси по приглашению русских князей, и их присутствие ограничивается лишь временем походов. В двух случаях, в 1099<sup>35</sup> и 1152<sup>36</sup> гг., среди венгров присутствуют и епископы, но конфликтов между церквами, видимо, не возникало. Это положение, вероятно, объясняется тем, что для широкого круга людей схизма стала очевидной лишь с течением времени, особенно это касается тех народов, которые еще не обладали глубоким христианским сознанием и традициями христианской культуры<sup>37</sup>.

О двух походах Бела III на Галич в 1188-89 гг.<sup>38</sup> мы упоминаем особо. Эти походы положили начало экспансионистским стремлениям Венгрии на Галичине. Король Бела III посадил своего сына, Андраша на престол, и в одной из грамот появляется новый титул rex Galicie<sup>39</sup>. В исторической науке встречаются разные позиции в оценке политики Бела III в области церковной жизни на Руси. Ф. Макк упоминает о конфликтах, объясняя их антивизантийски настроенным поведением руководителей венгерской церкви, в том числе эстергомского архиепископа Лукача, а также неудачей установления культа святого Иоанна Рильского<sup>40</sup>. В киевской летописи XII в. не говорится ни об отношении к римскому папе, ни об отношении к церковной унии. На наш взгляд, нетерпимость к византийскому ритуалу становится частью папской политики лишь со вступления на престол Иннокентия III. Однако, имея в виду налаживание контактов между немецким императором и римским папой накануне третьего крестового похода, а также враждебность немецких крестоносцев к Византии — невозможно полностью исключить нетерпимость со стороны венгров на Галичине в области религии. Однако позицию советского историка Рамма, согласно которой венгерский король был опорой папской политики на Руси<sup>41</sup> — мы считаем не вполне обоснованной. Особенно по от-

ношению к Беле III, так как он сам был представителем обеих церквей, воспитывался отчасти в Византии; в 1189 г. он взял на себя обязанность стать посредником между крестоносцами и византийским императором. И не в последнюю очередь он как венгерский король не был послушным прислужником папских интересов<sup>42</sup>. Наше мнение подтверждается и тем, что в это время не говорится о церковных конфликтах и в области польско-русских отношений, несмотря на интенсивные контакты во всех сферах.

3. Углублению кризиса между Римом и Византией способствовали и крестовые походы. Надежды на помощь со стороны христианского Запада, на которую рассчитывали в Византии, к 1204 г. окончательно рассеялись. Иннокентий III оказался беспощадным сторонником григорианской политики: он стремился подчинить светскую власть римским папам. Для того, чтобы добиться своих целей, он высказывался чаще своих предшественников о внутренних проблемах европейских государств. Другим существенным моментом политики Иннокентия III явилась интенсивность борьбы с еретиками, нпр. он неоднократно пробовал привлечь короля Имре /1196-1204/ для борьбы с богомилством на Балканах, а также втянуть его в новый крестовый поход<sup>43</sup>. Иннокентий III придерживался новой позиции в связи с византийским ритуалом: в занятой крестоносцами Византии он создал латинское патриаршество, а также пытался распространить влияние Рима на новые территории.

Имея в виду вышеперечисленные факты, можно понять сложившееся на галицкой земле положение: Иннокентий III одобрял брак двух детей, королевича Кальмана и Саломеи, детей Андраша II и Лешка Белого, ставленников польско-венгерских правящих кругов. С просьбой о коронации венгерский король обратился к папе около 1214-1215 гг.<sup>44</sup>, но кратковременное господство малолетних королей продолжалось лишь до 1219 г.<sup>45</sup>

Факт коронации, признанной Римом, а также обещание Андраша II об отправлении русского священника в Латеран свидетельствуют о стремлении к церковной унии. Осуществилось ли обещание венгерского короля — неизвестно, но имея в виду многочисленные и невыполненные обещания Андраша II — присутствие русского священника в Латеране нельзя считать бесспорным фактом, как это сделано в работе Пашуто<sup>46</sup>. Мы считаем более вероятным присутствие папского легата в Галиче по примеру 1207 г.<sup>47</sup> На наш взгляд, группа венгерских и польских феодалов, занятая укреплением своего положения в Галиче, не имела реальных возможностей принудить галичан к церковной унии. Попытки такого рода скорее ослабили их шансы укрепиться на галицкой земле.

Римские папы Гонорий III /1216-1227/ и Григорий IX /1227-1241/ были преемниками Иннокентия III и с точки зрения политического курса: оба они пытались распространить влияние Рима на русской земле, об этом свидетельствуют письма, адресованные к русским князьям<sup>48</sup>. Из этих писем нам стало известно, что в это время началась интенсивная работа францисканцев и доминиканцев на Руси, инициатором которой были польские Ордены нищенствующей братии<sup>49</sup>. Обращение русских в латинское христианство со стороны доминиканцев кончилось полным провалом. По сообщению Яна Длугоша<sup>50</sup> они были изгнаны из Киева.

4. В XIII в., как и всегда, униатским стремлениям со стороны восточных церквей придавало актуальность опасное положение государств. О разорении русских земель татарами пришло сообщение в папскую курию с приездом архиерея Петра в 1245 г.<sup>51</sup> После этого в путь отправился Плано Карпини, папский легат; он начал переговоры о церковной унии с русскими князьями. Встретился ли он с Александром Невским — или только с его представителем — мы не знаем, но Карпини в своем письме от 23

января 1248 г. к римскому папе сообщил о согласии Невского принять унию<sup>52</sup>. В конечном счете серьезным можно считать лишь намерение галицко-волынских князей, Даниила и Василька. Их согласие объясняется тем, что после разорения их владений татарами, они надеялись избежать татарского господства с помощью Запада. Позицию Даниила и Василька делает понятным и их жизненный путь, так как оба они в детстве провели немало времени при венгерском и польском королевских дворах Андраша II и Лешка Белого. Из переговоров Даниила и Василька с папами, Иннокентием IV /1243-1254/ и Александром IV /1254-1261/, до нас дошли лишь папские письма<sup>53</sup>, которые информируют нас, с одной стороны о склонности пап к признанию некоторых церковных обрядов православия, а с другой — о намерениях Даниила и Василька признать превосходство пап в церковных делах. Римский папа хотел оказать военную помощь русским князьям через тевтонский Орден, но это намерение не осуществилось. Таким образом, была потеряна и цель, руководствуясь которой Даниил и Василько пошли на церковный компромисс. К этому добавилось и нетерпеливое поведение папских легатов, оказавшееся менее "гибким", чем папская политика, а также и возрастающее сопротивление жителей против унии, и усиливающийся нажим татар. Таким образом, корона, полученная от папы взамен военной помощи /1254/, оказалась недостаточным средством для защиты от татарского господства. Дальнейшие послания папы Александра IV оставались без отзывов. Однако, мы считаем, что сближение Даниила с папой способствовало налаживанию отношений между Даниилом и Белой IV. После поражения 1245 г. под Ярославлем<sup>54</sup> венгерский король больше не поддерживал своего зятя Ростислава в намерении захватить хоть часть галицкого княжества. Около 1250 г. был установлен брачный союз<sup>55</sup>: Бела IV и Даниил женили Льва Данииловича на Констанции венгерской. На наш взгляд, созданный таким путем антитатарский союз

существовал до тех пор, пока Даниил не был вынужден платить дань татарам<sup>56</sup>. А в 1280 г. сын Даниила, Лев уже полностью оказывается на стороне татар, он принимает участие в нападении на Польшу<sup>57</sup>.

#### IV

##### Выводы:

1. Несмотря на принадлежность Венгрии и Киевской Руси к разным видам христианства, на первых порах это не вызвало церковных конфликтов.
2. Экспансионистские стремления венгерских королей сами по себе не порождали церковных конфликтов, конфликты возникали лишь тогда, когда эти стремления сопровождались униатскими притязаниями римских пап.
3. Сближение Галицко-Волынской Руси с западными странами на основании церковной унии осталось кратковременным из-за отсутствия военной помощи. Однако, несмотря на кратковременность, церковная уния во многом способствовала концу экспансионистских стремлений Венгрии на Галичине.
4. В конечном итоге церковные аспекты можно оценить лишь в зависимости от общих направлений внешней и внутренней политики обеих стран.

##### Сноски

1. См. об этом Павлушкова М. П.: Русско-венгерские отношения до начала XIII в. История СССР 1959/6 149-155; Грот К. Я.: Из истории Угрии и славянства в XII в. /1141-73/ Варшава 1889; Он же: Маляры и славяне в прошлом. Варшава 1893; Пашуто В. Т.: Древняя Русь и Венгрия. В кн.: Славяне и Русь. М., 1968, 345-351; он же: Внешняя политика Древней Руси. М., 1968, 167-182, 241-259; Лонгинов А. В.: Родственные связи русских князей с угорским

- королевским домом. Вильна 1893; Ледерер, Е.: Венгерско-русские отношения и татаро-монгольское нашествие. В кн.: Международные связи России до XVII в. М., 1961, 181-202; Фонт, М.: Политические отношения венгерского короля Гезы II с Русью 1142-1152 г. В кн.: Hungaro-Slavica 1983. Вр. 1983; тот же автор: Роль Бельи III в галицких междоусобицах 1180-х гг. В кн.: Specimina Nova Dissertationum ex Instituto Historico Universitatis Quinqueecclesiensis de Iano Pannonio nominatae. Pécs, 1986. 93-105.
- 2 См. об этом Рапов О. М.: Княжеские владения на Руси в X-первой половине XIII в. М., 1977; Рыбаков Б. А.: Киевская Русь и русские княжества. М., 1983; Толочко П. П.: Древняя Русь. Киев 1987; Фроянов И. Я.: Киевская Русь. Л., 1980; Насонов А. Н.: Русская земля и образование территории русского государства. М., 1951.
  - 3 О хронологии походов см. Font M.: Szempontok III. Béla halicsi hadjáratainak kronológiájához. Acta Universitatis Szegediensis de Attila József nominatae. Acta Historica. t. 84. Szeged, 1987, 45-50.; Makk F.: Magyarország a XII. században. Бр., 1986. 213.
  - 4 Dienst, H.: Die Schlacht an der Leitha 1246. In: Militarhistorische Schriftenreihe, Heft 19, 1-35.
  - 5 Györffy Gy.: István király és műve. Бр. 1977. 67-109.; Kristó Gy. /szerk./: Az államalapító. Бр. 1988. 5-151; Рапов О. М.: О дате принятия христианства князем Владимиром и киевлянами. Вопросы истории 1984/6, 34-47.
  - 6 Gombos F.: Catalogus fontium historiae Hungaricae. /В дальнейшем G/ t. III. Вр. 1938. 2203.
  - 7 Повесть временных лет. ч. I, текст и перевод. Подготовка текста Д. С. Лихачева и Б. А. Романова. Под редакцией В. П. Адриановой-Перетц. М.-Л., 1950. ч. П. Примечания, статьи, комментарии Д. С. Лихачева. Под редакцией В. П. Адриановой-Перетц. М.-Л., 1950. /в дальнейшем ПВЛ/
  - 8 Об учреждении церковной организации см. новейшую работу Koszta L.: A kereszténység kezdetei és az egyházzervezés Magyarországon. В кн.: Az államalapító. 153-208.
  - 9 Шапов Я. Н.: З Історії давньоруської церкви X-XII ст. Укр. Іст. Журнал 1967/9, 87-93; он же: Церковь в системе государственной власти древней Руси. В кн.: Древнерусское государство и его международное значение. М., 1965, 279-352; Приселков М. Д.: Очерки по истории церковно-политической истории Киевской Руси X-XII вв. СПб. 1913, 26.
  - 10 Шапов Я. Н.: Древнерусские княжеские уставы XI-XIV вв. М., 1976, 140-146.
  - 11 Карташев А. В.: Очерки по истории русской церкви. I. 1959, 183.



- 12 Moravcsik Gy.: Görögnyelvű monostorok Szent István korában. In: Emlékkönyv Szent István király halálának 900. évfordulóján. Bp. 1938. I. 387-422.; Györffy Gy.: A magyar egyházzervezés kezdeteiről újabb forráskritikai vizsgálatok alapján. MTA II. Osztály Közleményei. 1969./ 2-3. 199-225.; uő: A szávaszentdemeteri görög monostor XII. századi birtokösszeírása. MTA II. O. Közl. 1952/3-4. 1953./1-2.; Ripoché J. P.: Róma vagy Bizánc? Századok 1977/1. 79-93.
- 13 Makk F.: Magyarország a 12. században. 213.; uő: III. Béla és Bizánc. Századok 1982/1. 31-61.
- 14 Pierrard P.: A katolikus egyház története. Novi Sad, 1987. 97. О связи крестоносцев с Венгрией см. Sweeney J. R.: Magyarország és a kereszteshadjáratok a 12-13. században. Századok 1984.
- 15 Pierrard P.: укр. соч. 107-110.; Szántó K.: A katolikus egyház története. I. Bp. 1987.<sup>2</sup> 380-384.; Gergely J.: A pápaság története. Bp. 1982. 116-126.
- 16 Письма, адресованные к русским князьям, изданы в кн.: Documenta Pontificum Romanorum Historiam Ucrainae illustrantia. /1075-1953/ I. Romae, 1953, 14-51. /в дальнейшем DPRU/; Analecta Vaticana 1202-1366. Cracoviae, 1914. 15-16, 27-28, 30-32, 35-36.
- 17 Szántó: укр. соч. 363-389; Gergely: укр. соч. 91-132.
- 18 Васильевский В.: Из истории Византии в XII в. /союз двух империй 1148-1155/. Труды т. IV. Л., 1930, 43-44; Ostrogorsky, G.: Histoire l'état byzantin. Paris, 1969.<sup>2</sup> 405-406.
- 19 Magyar I.: "Questio Bulgarica". /A kereszténység felvétele Bulgáriában./ Századok 1982/5. 839-879.
- 20 ПВЛ I. 100-101; Полное собрание русских летописей. /в дальнейшем ПСРЛ/ т. IX. /Никоновская летопись/ СПб. 1862, 65.
- 21 Приселков: укр. соч. 12; Рамм В. Я.: Папство и Русь. М.-Л., 1959, 34.
- 22 Пархоменко В.: Начало христианства Руси. Полтава, 1913, 159.
- 23 см. сноску 12.
- 24 ПВЛ I. 86.
- 25 ПВЛ I. 91; Ruzsa Gy.: Borisz és Gleb ikonográfiájának néhány kérdése, különös tekintettel a magyar vonatkozásokra. Ars Hungarica 1974/2. 409-422.

- 26 Абрамович Л. И.: Патерик Киево-печерского монастыря. СПб. 1911, 102; Iglói E.: Magyar Mózes legendája. Filológiai Közlemény 1962/1-2. 1-16.
- 27 G I. 141.
- 28 Kristó Gy.: Oroszok az Árpád-kori Magyarországon. In: Tanulmányok az Árpád-korról. Бр. 1983. 191-207.
- 29 Scriptores rerum Hungaricum. /в дальнейшем SRH/ ed. E. Szentpétery. Бр. 1937. I. 177.
- 30 ПВЛ I, 179; SRH I, 423-424.
- 31 Font M.: A XII. századi orosz-magyar kapcsolatok kérdéséhez. Bölcsészdoktori disszertáció /рукопись/ Szeged, 1979.
- 32 ПСРЛ т. II, М., 1962, 286-287, 314-317.
- 33 ПВЛ I, 179.
- 34 ПСРЛ, т. II, 301, 360-465.
- 35 Присутствуют епископы Лаврентий и Купал. ПВЛ I, 179.
- 36 Речь идет о присутствии одного из архиепископов. ПСРЛ, т. II, стб. 450.
- 37 Az ortodox kereszténység. szerk. Berki F., Бр. 1975. 14.
- 38 ПСРЛ, т. II, стб. 557-567.
- 39 Smiciklas, T.: Codex diplomaticus regni Croatiae, Dalmatiae ac Sclavoniae. Zagrabiae 1904. II. грамота № 217, 231.
- 40 Makk: Magyarország a 12. században. 213.
- 41 Рамм: ук. соч. 134-135.
- 42 Фонт, М.: Роль Бельи III.
- 43 Az Árpád-házi királyok okleveleinek kritikai jegyzéke. /в дальнейшем RA/ I. Бр. 1923. 57, 68.
- 44 RA I. 96, 99
- 45 Włodarski, B.: Polska i Rus 1194-1340. Warszawa 1966. 77.
- 46 Пашуто, В. П.: Внешняя политика Древней Руси. М., 1968, 241-246.
- 47 DPRU I. 11-12.
- 48 DPRU I. 14, 19-23.
- 49 Рамм: ук. соч. 141; Abraham, W.: Powstanie organizacji kościoła łacinskiego na Rusi. I. Lwów, 1904. 106, 111.
- 50 цитируется у Рамма ук. соч., 158.

- 51 A tatárjárás emlékezete. szerk. Györffy Gy., Bp. 1981. 28.
- 52 Abraham: ук. соч. 161.
- 53 DPRU I. 27-45, 49-51.
- 54 ПСРЛ, т. II. стб. 800-801; Kristó Gy.: Az Árpád-kor háborúi, Bp. 1986.; Грушевський, М.: Хронологія подій Галицько-волинської літописи. Записи Наукового товариства Імени Шевченка, 1901, XLII. 1-72.
- 55 Wertner, M.: Boris und Rostislav. Berlin, 1889.
- 56 RA I/2. Bp. 1927. 287-289.
- 57 Пашуто В. Т.: Очерки по истории Галицко-Волинской Руси. М., 1950, 274.
- 58 Monumenta Poloniae Historica. t. III. Warszawa, 1961.<sup>2</sup> 181.



## РАЗВИТИЕ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ В РОССИИ В ПЕРИОД ПРОСВЕЩЕННОГО АБСОЛЮТИЗМА

Ласло В. Молнар

/Будапешт/

В 60-х годах XVIII-го века, в прогрессивном общественном мышлении России — как и в западной Европе — началась критическая переоценка закоренившихся понятий и взглядов, сложившихся на почве феодальных отношений и оправдывающих эти отношения. В этом европейском движении выдающуюся роль играли мыслители французского просветительства, подготовившие "умы" к приближающимся революционным событиям и оказавшие огромное влияние на развитие прогрессивных идей других стран, в том числе и в России<sup>1</sup>.

Рождение освободительных идей в России было тесно связано с критикой крепостничества<sup>2</sup>. Вспыхнувшие в 1750-1760-ых годах крестьянские движения привели в смятение представителей разных слоев общества. Самых прозорливых крепостников беспокоила опасность восстания, поэтому был подготовлен целый ряд проектов для его укрощения, чтобы в интересах сохранения крепостного строя смягчить воюющие противоречия<sup>3</sup>. Такие проекты разработали: П. И. Панин /"усмиритель" восстания Пугачева/ и И. П. Елагин /государственный секретарь Екатерины II/. Их меры далеко превзошел проект Д. А. Голыцина, в котором он предложил освободить крепостных за высокий выкуп, но без земли. Однако все эти проекты /сверху, путем реформ/ касались только представителей правительственных кругов и не дошли до сведения общественности<sup>4</sup>. В то же время реакционное большинство дворянства упрямо защищало неприкосновенность крепостной системы, неограниченную власть помещиков над крепостными крестьянами и убедительно требовало "управление помещиков над подданными до мельчайших подробностей сохранить на

старой основе".

Идеолог аристократии, выдающийся историк XVIII века, М. М. Щербатов в своем труде "Размышления о вреде того, дать ли в России свободу крестьянам и слугам или дать в их распоряжение землю" был возмущен попытками сделать вопрос о крестьянстве гласным, так как боялся, что "это даст повод для всякой болтовни, возмущения бунтарских голов и недовольствия"<sup>5</sup>.

В 1767-1769 годах А. Е. Поленов /юрист/, Е. П. Козельский /философ/, С. Е. Десницкий, Д. С. Аничков и И. А. Третьяков, а также А. М. Брянцев, Д. И. Фонвизин, Н. И. Новиков, И. А. Крылов, А. Я. Поленов, Иван Чупров, А. А. Каверзнев, П. А. Словцов, И. Жеребцов, Андрей Маслов, А. Н. Радищев, П. С. Батурин, Г. С. Коробьин — выступили как беспощадные враги ненавистного крепостного строя, разоблачая жестокость отдельных помещиков, бичевали их злоупотребления и смело критиковали фальшивость феодального правосудия<sup>6</sup>.

В авангарде смелой критики феодально-крепостнического строя и лицемерных указов просвещенного абсолютизма, в раскрытии внутриобщественных проблем стояли новообразовавшиеся сатирические журналы. На страницах журналов Н. И. Новикова /1744-1818/ "Трутенъ" /1769-1770/, "Болтун" /1770/, "Живописец" /1772-1773/, "Кошелек" /1774/, В. Г. Рубана "Трудолюбивый муравей", "Ни то, ни се...", М. Д. Чулкова "И то, и се...", Ф. А. Емина /1735-1770/ "Адская почта", В. Тузова "Поденщина", И. А. Крылов "Почта духов" /1789/, "Зритель" /1792/, а также "Санкт-Петербургский Меркурий" /1793/ велась полемика с закостенелыми, консервативными взглядами, с журналом Екатерины II "Всякая всячина", решительно и последовательно бичевались феодальный строй, классовый эгоизм дворянства, его мелочность, бескультурность, галломания, служебный карьеризм, подхалимство, отсталое хозяйствование, легкомысленный образ жизни<sup>7</sup>.

С беспощадной критикой крепостного строя выступил А. Я. Поленов, который хотя и не говорил о разделе помещичьих угодий, но требовал, чтобы:

- 1/ налоги и служба были точно определены и не должны были превышать 1/10 дохода крепостного;
- 2/ барщина составляла максимум 1 день недели;
- 3/ налоги были контролированы со стороны государства, а злоупотребления помещика были предотвращены;
- 4/ крестьяне получили в помощь от государства тяговый скот и займы;
- 5/ иногда освобождали крепостных от обязательных работ;
- 6/ были демократизированы суды /с вовлечением крепостных/;
- 7/ была прекращена "торговля людьми";
- 8/ было обеспечено свободное переселение;
- 9/ были основаны деревенские народные школы<sup>8</sup>.

Подобные взгляды были у Я. П. Козельского, по мнению которого необходимо была точно очертить государственные и помещичьи повинности крепостных, предотвратить, таким образом, злоупотребления. Очень важно, что он правильно осознал то, что человека земли необходимо заинтересовать в производстве и нужно уважать его движимое и недвижимое имущество. И хотя Козельский в своих трудах не настаивал на немедленном упразднении крепостного строя, его определения и требования можно оценить чрезвычайно положительно, например требование, чтобы звания и чины присваивались не по происхождению, а по способностям. Самые известные его произведения "Философские суждения" /1768/ и "Разговоры двух индейцев, Калана и Ибрагима о человеческом познании" /1788/, которые свидетельствовали о его материалистическом понимании природы и материи<sup>9</sup>.

Прогрессивные взгляды высказывал С. Е. Десницкий, профессор юстиции Московского Университета, который хотел как можно быстрее положить конец помещичьему произволу,

осуждая унижительные телесные наказания, и предложил отмену смертной казни через обезглавливание. Он считал срочной задачей поставить законодательство на демократические основы и признать равноправие женщин. В своем самом известном произведении /"Доклад об учреждении законодательства, а также о судебной и исполнительной власти для Российской Империи"/ он предложил широкую демократизацию общественного строя<sup>10</sup>. Например, он предложил, чтобы члены сената были из делегатов губерний, а сенаторы оставались в должностях не более пяти лет, в свою очередь существовали бы за свой счет, и голосование проходило бы большинством голосов. Десницкий считал важным и то, чтобы один человек избирался в сенат только не более двух раз, таким образом можно было бы предотвратить руководство некоторыми отделами по принципу "от династии к династии" и образование почти исключительно наследственной власти. По его проекту было бы целесообразно создать девять высших судов на территории империи /с центрами в Петербурге, Москве, Риге, Tobольске, Новгороде, Казани, Оренбурге, Глухове и один на польской границе/, где действовали бы судебские аппараты из 12 человек. В своих теоретических работах Десницкий правильно видел, что современную философию необходимо освободить от мистицизма, а в повседневной жизни необходимо последовательно бороться против суеверий и предрассудков<sup>11</sup>.

Радикальными взглядами отличался и князь Д. А. Голицын /1734-1803/, служивший послом во Франции и в Голландии. Во время пребывания во Франции он — на собственные средства — издал произведение Гельвеция "О человеке, его умственных способностях и воспитании", второе издание которого французское правительство запретило и приказало сжечь. Выдающийся мыслитель в своих письмах князю А. М. Голицыну изложил свои взгляды, в которых предложил оставить землю у помещиков, однако до конца настаивал на освобождении личности крепостных. Он предложил также обеспе-



чить крепостного таким земельным участком, который был бы достаточным для того, чтобы он мог на нем хозяйствовать и прожить.

Из просвещенных мыслителей России необходимо еще отметить Г. С. Коробьина /делегат Комиссии по составлению Уложения 1767 года/ и И. А. Третьякова /1735-1779/, которые настаивали на уменьшении работ и точном определении служб крепостных, на разработке новой, демократической законодательной практике, требуя распространения просветительских идей среди народа<sup>12</sup>.

Распространению просвещенных общественных взглядов — хотя еще в довольно узком кругу — способствовало также и развитие философских наук, представители которых, ссылаясь на современные естественные науки — следуя за М. В. Ломоносовым — начали борьбу против схоластики и невежества. Величайшие представители русской философской мысли XVIII века: Н. Н. Поповский /1730-1760; ученик Ломоносова, профессор основанного 12 января 1755 года Московского Университета/<sup>13</sup>, Д. С. Аничков /1733-1788; преподаватель философии и математики Московского Университета, в своих атеистических умственных трудах писал главным образом о взаимоотношении тела и духа/<sup>14</sup>, А. М. Брянцев /1749-1821; его главные произведения: "Об отношении дел в мире", "Об общих и главных законах природы", 1799/<sup>15</sup>, А. А. Каверзнев /учился в Германии и главное свое произведение "О вырождении животных" написал на немецком языке; в нем он боролся против взглядов Линнея — метафизика и Бинне — идеалиста-мистициста; из-за положений о развитии человеческого племени оказался в столкновении с официальным мнением церкви, которая опротестовала мысль об "обезьяне-предке"; предшественник дарвинизма/<sup>16</sup>, П. С. Батурин и А. А. Барсов, которые выступили против средневекового схоластицизма, скептицизма и суеверий, высоко ценили научные наблюдения, настаивали на распространении естественных наук, были ма-

териалистически-атеистически настроенными мыслителями<sup>17</sup>  
/см, произведение Аничкова: "Зеркальце атеизма":/.

К наиболее знаменитым мыслителям XVIII века относился Г. С. Сковорода, один из величайших деятелей украинского просвещения, воплотивший образ странствующего учителя. В своих речах и произведениях Сковорода осудил безделье украинской знати, их преклонение перед чинами, а личные интересы, основанные на свободной собственности, считал движущей силой прогресса и источником всеобщего блага и добра.

В кругах демократически настроенной интеллигенции<sup>18</sup> большое внимание имели сатирические журналы Н. И. Новикова — в 1769-1774 годах в России издавались 15 таких журналов — которые с едким юмором бичевали бессмысленный самопроизвол помещиков, разоблачали взяточничество и вымогательство чиновников, невежество и зазнайство дворянства, и трогательно описывали нищету и несправие крепостных. Новиков ясно видел, что пресса является намного более острым оружием, чем речи, звучавшие в Комиссии по составлению нового Уложения или на университетских кафедрах<sup>19</sup>.

Что касается радикализма, из русских мыслителей дальше всех в этом отношении пошел А. Н. Радищев /1749-1802/, который в своем знаменитом, опубликованном в 650 экземплярах произведении "Путешествие из Петербурга в Москву" /1790/ так обрисовал будущее русского народа:

"0! если бы рабы, тяжкими узами отягченные, яряся в отчаянии своем, разбили железом, вольности их препятствующим, главы наши, главы бесчеловечных своих господ, и кровь нашу обагрили нивы свои! Что бы тем потеряло государство? Скоро бы из среды их исторгнулись великие мужи для заступления избитого племени; но были бы они других о себе мыслей и права угнетения лишены. —

Не мечта сие, но взор проникает густую завесу времени, от очей наших будущее скрывающую; я зрю сквозь целое столетие!"<sup>20</sup>

В лице Радищева мы видим предшественника декабристов, ведь в одном из своих стихотворений он с гордостью писал о себе:

"Ты хочешь знать: кто я? что я? куда я еду?

Я тот же, что и был и буду весь мой век:

Не скот, не дерево, не раб, но человек!"

Дворянский революционер, приговоренный Екатериной II к сибирской ссылке, в своей "Оде о вольности" — с неслыханной смелостью — изображает царицу как величайшую преступницу и виновницу всех бед:

"Злодей, злодиев всех лютейший,

Превзвизда зло твою главу,

Преступник, изо всех первейший,

Предстань, на суд тебя зову!"

Однако, взгляды, предложения русских мыслителей XVIII века — вопреки их положительным намерениям — были лишены последовательности, ведь эти авторы не были способны выйти из своих классовых границ, они не требовали полной и радикальной ликвидации крепостного строя, в действительности они даже не понимали причин возникавших одно за другим крестьянских восстаний, так как очень боялись их. Сегодня мы с улыбкой судим и считаем крайне наивными необоснованные иллюзии этих мыслителей и их веру в просвещенных правителей.

Комиссия по составлению Уложения 1767-го

года

Своеобразной сценой развития общественной мысли XVIII века была деятельность Комиссии по составлению

Уложения 1767-го года, с которой современная прогрессивная общественность, и видевшая в ней возможность выиграть место для просвещенного абсолютизма, связывала большие надежды.

Ревизию единого законодательства Российской Империи после вступления на престол Екатерины II /1762-1796/ сделал особенно актуальной тот факт, что в это время все еще судили согласно так называемому "Соборному Уложению" 1649 года, которое уже не отвечало интересам дворянства, да и купцы протестовали против его устарелости, отсталости и обветшания. Поэтому царица 14 декабря 1766 года провозгласила манифест, который был зачитан в церквях и соборах в три, следующих одно за другим воскресенья, с целью созыва делегатов Комиссии<sup>21</sup>. В то время империя, до административной реформы /1775/, была разделена на 20 губерний, которые дальше делились на провинции, а те, в свою очередь — на уезды. По одному делегату посылали в Комиссию города, уезды тоже могли посылать одного дворянина. Кроме этого из каждой провинции в работе Комиссии могли принять участие один государственный крепостной, один солдат и один поселившийся здесь иностранец. Делегатов казачества представляли выходцы из богатых слоев старшинства. Уездные и городские выборы были одноэтапные, а провинциальные выборы были трехступенчатые.

В империи были избраны 564 делегата, из них городские делегаты составляли 39% /208 человек, хотя их число от общего числа населения империи не составляло даже 5%/, дворяне — 30% /161 человек/, государственные крепостные делегаты — 16% /79 человек/. Казачество направило 54 делегата, поселенцы и так называемые ясачные /крепостные, платящие налоги мехом/ дали 34 делегата, а государственные учреждения — 28 делегатов для работы в Комиссии. Итак, не были представлены крепостные по-

мещиков, посессиивные крепостные, так называемые приписные крепостные и крепостные секуляризированных в 1764-ом году монастырей /так называемые экономические крепостные/.

Делегаты получили целый ряд льгот, так, в зависимости от юридически занимаемого места в обществе, они были освобождены от пыток и телесных наказаний и получили специальные значки, которые дворяне и в дальнейшем имели право носить. Делегаты дворянского происхождения получали в год 400 рублей, делегаты городов — 120, а крепостные — 30 рублей в год<sup>22</sup>.

Комиссия начала работу свою 30 июля 1767 года в Кремле. Местом заседания стала Грановитая Палата, куда в тот же день прибыла Екатерина II со своей многочисленной свитой, и сразу же был избран председатель заседания в лице А. И. Бибикова, "задачей которого было не позволять включать в повестку дня ни одно такое предложение, которое могло бы помешать нормальному ходу заседания", то-есть, которое затрагивало бы щекотливые вопросы<sup>23</sup>. Поэтому было указано, что Комиссия заседает не для того, чтобы заслушивать целый ряд скучных жалоб, а задачей своей считает вместо этого разработку и формулировку нового закона.

Делегаты вскоре создали 3 меньших подкомиссии /каждая из 5 человек/ /директирующая, редактирующая, подготовительная/, которым было указано, что без особого разрешения они не имеют право информировать газеты о своей деятельности, о прозвучавших спорах, о содержании выступлений, о возникших недоразумениях. После этого начали работу 19 специальных секций, в руководстве которыми немаловажную роль сыграл князь П. А. Вяземский, правая рука Екатерины II, ее советник по внутренним делам<sup>24</sup>.

На торжественном открытии выступила сама Екатери-

на II, которая сказала следующее: "Мы думаем, что вместо самоцельной славы мы избраны для того, чтобы служить на благо своего народа." После этого заявления многие расплакались, и эффект только усилился, когда царица в продолжение сказала: "Господи, помоги, чтобы после окончания создания нашего закона наш народ жил вольнее, а следовательно — богаче на своей земле, их несчастье я бы не хотела постичь." Делегаты после этого попросили царицу принять титул "Величайшей, Мудрейшей и Матери всей Родины".

В качестве указания, ведущей нити для деятельности Комиссии царицей был написан обширный "Наказ", подобная программа реформы была до сих пор неизвестна в русской политической литературе и практике создания законов. Над созданием этого "Наказа" царица работала с января 1765 года до начала 1767 года, о чем 28 марта 1765 года написала в письме к Мадам Жефрен, информируя владелицу модного парижского салона о том, что вот уже 2 месяца ежедневно по 3 часа работает над редакцией новых законов Империи<sup>25</sup>. /Полностью текст "Наказа" был опубликован Академией Наук России только позже, в 1907-ом году!/

В разработке "Наказа" отразились французского типа культурность Екатерины II, а также влияние — нередко приводившее к компиляциям — выдающихся мыслителей просветительства. Особенно большое влияние на написание "Наказа" оказали: работа Монтескье "Дух законов" /1748 г./, которую Екатерина назвала "молитвенником императоров", так как каждая строка ее пропитана пленяющей силой трезвого ума, а также работа выдающегося итальянского ученого юриста-криминалиста Беккариа — "О преступлениях и наказаниях" /1764/. Однако царица не поняла сути трудов западноевропейских философов, ведь ей понравилась отнюдь не резкая критика феодализма, а именно слабая точка опоры их идеологии: их наив-

ная вера в просвещенных правителей, на которой она и сама основала мысль своего "Наказа". Екатерина II старалась, в первую очередь, убедить членов Комиссии в том, что единственным источником всеобщего блага и управления может быть только самодержавие.

"Наказ" сначала состоял из 20 глав /а именно: о сенате; о юридическом положении граждан империи; о равноправии и свободе граждан; о законах вообще; о наказаниях; о судейской практике; о процессе уголовного суда; о положении крепостных, о росте численности населения империи; о ремеслах и торговле; о воспитании; о дворянстве; о городах; о наследствии; о кодификации законов; о духовном терпении; о тех статьях, которые нуждаются в разъяснении/, к которым в процессе редактирования прибавились еще две главы /о полиции и о государственной казне/. Итак, мы видим, что "Наказ" касался широких общественных проблем, но желал, в первую очередь, регулировать судебную практику и судей, подчеркнув, что залог предотвращения преступлений, болезней и т. д. заключается в распространении идей и плодов просвещения.

Названные главы "Наказа" разделялись на статьи, всего на 655, 294 из которых были взяты из Монтескье, а 104 — из Беккария. /Последняя взята из 108 статьи 10 главы, носящей название "Уголовное судопроизводство"./ С помощью критического анализа "Наказа" можно выявить и сплетение взглядов большой Французской Энциклопедии, изданной в 1751-ом году, с влиянием немецких публицистов Бильфельда и Юсти. Итак, становится ясным, что не менее чем три четверти "Наказа" исходит от зарубежных авторов, что позже признала и сама Екатерина II. Немецкий перевод "Наказа" она направила Фридриху II в сопровождении письма следующего содержания: "Вы можете признать, что я, как тот сказочный ворон, красуюсь чужими перьями, так как в этом произведении я только упорядочила материал, мне принадлежит только один ряд, одно слово"<sup>26</sup>.

Переводы царица поручила своему секретарю Козицкому; так как сама Екатерина в то время еще не владела в совершенстве русским языком. В результате перевода компиляций между отдельными главами нередко наблюдаются противоречия. /Напр. в главе заимствованной у Монтескье, признается казнь через обезглавливание, а в главе заимствованной у Беккариа — нет! § 79, то-есть § 209-212./

Известно несколько вариантов текста "Наказа". В первичной формулировке императрица еще осуждала особенно жестокие формы эксплуатации крепостных и насильственные злоупотребления. Готовый текст она показала графу П. И. Панину, который прочитав его, ужаснулся: "Это аксиомы, способные опрокинуть даже стены!"<sup>27</sup> Екатерина приняла предостережения Панина и в то же время поручила участникам дискуссии вычеркнуть из текста все, что они не считают правильным. "По каждой статье возникали споры — писала царица — и они вычеркнули больше половины мною написанного."<sup>28</sup> Значит, даже совсем умеренные реформистские предложения Екатерины вызвали сильное сопротивление в руководящих кругах империи. Аристократы изменили в первую очередь те части, где царица, в интересах обеспечения нарастающих государственных налогов, желала в определенной степени, ограничить эксплуатацию со стороны помещиков. Особенно много было исключено из XI. главы, предусматривающей определенное улучшение экономического и социального положения крепостных, но резкий протест вызвали также предложения, нацеленные на увеличение помощи, оказанной купечеству. Однако дворяне встретили с одобрением упразднение местных рангово-корпоративных привилегий. В связи с этим о судьбе прибалтийских провинций "Наказ" писал следующее: "Эти провинции, заодно со смоленской нужно как можно быстрее русифицировать, чтобы они не хлопали глазами"<sup>29</sup>.

Итак, мы должны ясно видеть, что проект Екатерины II был направлен отнюдь не на основы и столпы феодально-



крепостнического строя — ведь вопрос освобождения крепостных не затрагивался, даже в форме упразднения личной зависимости, значит проект, путем скромных реформ, желал модернизировать существующие отношения, продлить их существование.

Протоколы заседаний Комиссии по составлению Уложения, действующей летом 1767 года, предоставляют нам богатый материал и для изучения политических взглядов русского дворянства и купечества<sup>30</sup>. Первый "наказ" был представлен делегатом-крепостным из Новгородской губернии, Белозерской провинции, Каргопольского уезда, после чего немедленно последовали 26 выступлений и письменных мнений. Между прочим, на первых 14 заседаниях было зачитано или обсуждено всего 12 таких указаний, которые в какой-то форме занимались вопросами о крепостных. Дискуссии велись очень растянуто, особенно если они каким-то образом касались дворянства. На заседаниях представители русских дворян выступили с требованиями узкого словесного характера и стремились, во что бы то ни стало, восстановить свои прежние привилегии /напр. строгое наказание бежавших крепостных/, но защищая свои классовые интересы, они обрушились на купечество, требуя, чтобы не имеющие дворянского звания не имели права на предприятия ни в промышленности, ни в торговле. Купцы же, сознав свою все растущую силу, требовали для себя монополии в промышленности и в свободной торговле. В 1767-ом году о правах дворян и о положении купцов делегаты вели споры на 46 заседаниях, а о привилегиях лифляндцев и эстонцев — на 10 заседаниях.

Первое заседание закончилось в Москве, в декабре 1767 года, и тогда делегаты переселились в Петербург, где 18 февраля 1768 года снова начались дебаты о новом законопроекте. В столице Комиссия сначала, на протяжении 5 месяцев, обсуждала правосудие, было проведено 70 заседаний, заслушано мнение 200 делегатов, потом, на

протяжении 3 месяцев, снова обсуждались вопросы о привилегиях дворянства, которые опосредованно касались и вопросов о крепостных. Однако во время споров скромные предложения Екатерины II нашли поддержку только среди нескольких делегатов: так делегат Козловского уезда Григорий Коробьин, указавший в своем выступлении 5 мая 1768 года на фальшивость феодального правосудия, доказал, что побеги крепостных вызваны самопроизволом помещиков, частыми злоупотреблениями и бесчеловечной эксплуатацией. Его предложение, согласно которому крепостной в дальнейшем располагал бы своим трудом сам, поддержали всего трое делегатов<sup>31</sup>.

Общее настроение дворянства на заседаниях отражает лучше всего выступление князя М. М. Щербатова /депутат из Ярославля/, который пытался доказать, что побеги крепостных вызваны не плохими экономическими-социальными условиями; а неблагоприятными климатическими обстоятельствами<sup>32</sup>. Щербатов последовательно выступил в защиту интересов коренных дворян, отстаивал их столетние "святые права". "Содержание крепостных — подчеркивал он — является привилегией исключительно только дворянства, так как через них оно может научиться управлять маленькой частью империи"<sup>33</sup>. По его мнению купечество не имеет права на куплю крепостных, и это он пытался подтвердить статистическими данными. Согласно им: из 7,5 миллионов крепостных душ на самом деле только приблизительно 3,3 миллиона заняты пахотой и сеянием, то-есть заняты эффективно обработкой земли, они трудятся на 17 миллионов человек, выращивая им хлеб. Значит, каждый крестьянин — доказывал Щербатов — содержит 5 других человек и если 20.000 купцов купит только по двое крепостных душ, число крестьян уменьшится на 40.000, а это при средней урожайности XVIII века не позволено.

В защите дворянства дальше Щербатова зашел только князь А. П. Нарышкин — Михайловский дворянин — просла-

вившийся своими крайними взглядами и ненавистью к крепостным. По его выступлению "дворянский титул является самым святым дарованием, которое отличает одного человека от другого, благодаря чему он и его потомки могут жить соответствующим образом"<sup>34</sup>. Согласно его мнению в империи не найдется даже 2 миллионов крестьян, выращивающих хлеб, поэтому требование купцов о купле крепостных абсурд, и в дальнейшем "угрожает существованию России"<sup>35</sup>.

В ходе споров стало очевидным, что в империи отсутствуют самые элементарные социальные учреждения /больницы, приюты для сирот, медикаменты/, нет в надлежащем количестве хлебных амбаров, банков, почт, школ. Многие выступающие с горечью жаловались на ошибки законодательства, на пережитки средневековья.

На протяжении полутора лет Екатерина II смогла убедить в том, что ее маневрирующую, либеральную политику большинство близоруких дворян не поддерживает. А возникшие в ходе 203 заседаний споры и разногласия смогли убедить ее и в том, что Комиссия — из-за своего состава — не работоспособна, ведь крайне различные интересы невозможно было согласовать. Поэтому императрица — по причине начавшейся русско-турецкой войны — в декабре 1768 года на неопределенное время отсрочила заседание Комиссии, а делегатов распустила. Большая комиссия окончила свою деятельность, но некоторые ее секции еще годами существовали. Екатерина в своих примерах определила работу Комиссии как успешную и плодотворную, ведь по ее мнению: "стало ясным, где башмак жмет ногу и мы старались это исправить"<sup>36</sup>.

И хотя в последующем десятилетии Екатерина до 1775-го года "выиграла три решительных боя" /1772 год — первое разделение Польши; 1768-74 — победоносное окончание русско-турецкой войны; 1773-75 — подавление крестьянского восстания Пугачева/, Комиссию она больше не созвала, убе-

дившись в ее нежизнеспособности, в бессмысленных, бесплодных спорах.

Точка зрения Екатерины II, которая отражалась в "Наказе", была русским вариантом новой феодалной правительственной политики, характерной для всей Европы. Эту своеобразную "тактику" буржуазная историография назвала "просвещенным абсолютизмом", о котором появилась такая обширная литература, что ее обсуждение никак не вменяется в рамки нашей темы.

### Литература

- 1 Основные источники, касающиеся темы: И. С. Бак: Антифеодальные экономические учения в России второй половины XVIII века. М. 1958; В. Н. Бернадский: Очерки по истории классовой борьбы и общественно-политической мысли в третьей четверти XVIII века. Ученые записки Ленинградского гос. пед. института им. А. И. Герцена. т. 229. Л. 1962; А. Г. Белебрух: Передовая общественно-политическая мысль второй половины XVIII века и царизм. Днепропетровск. 1979; И. З. Дергачев: Из истории русской общественной мысли /70-е годы XVIII века/. Ученые записки Ульяновского пед. института. т. 21. выпуск 5. 1969. 224-256; И. А. Федосов: Из истории русской общественной мысли XVIII столетия /М. М. Щербатов/. М. 1967; Г. А. Галин: Первенцы свободы /А. Н. Радищев/ М. 1971; К истории экономики, классовой борьбы, культуры и общественной мысли в России конца XVIII-XIX столетий. /Ред.: В. В. Пугачев/. Ученые записки Горьковского гос. университета, выпуск 58. Горький, 1963; Ю. Ф. Карякин — Е. Г. Плимак: Запретная мысль обретает свободу. М., 1966; Ю. А. Коган: Очерки по истории русской атеистической мысли XVIII века. М. 1962; Л. А. Коган: Крепостные вольнодумцы. М. 1966; М. Д. Курмачева: Крепостная интеллигенция в России /вторая половина XVIII - начало XIX века/ М. 1983; она же: Крепостная интеллигенция в России в XVIII веке. Вопросы истории 1979/1. 82-95; В. В. Мавродин: Классовая борьба и общественно-политическая мысль в России XVIII века. Л. 1964; В. В. Пугачев: А. Н. Радищев /Эволюция общественно-политических взглядов/. Горький, 1960; И. Я. Щипанов: Философия русского просвещения /вторая половина XVIII века/. М. 1971; М. М. Штранге: Демократическая интеллигенция в России в XVIII веке. М. 1965;

Л. Ф. Захарова: Положение крестьян и общественно-политическая мысль в России XVIII века. М. 1969; В. А. Запалов: К истории "вольных" типографий в России XVIII века. Л. 1970.

E. Donnert: Öffentliche Meinung und Pressepolitik unter Katharina II. Zeitschrift für Slawistik. 1973/6; он же: Soziale Bewegungen und gesellschaftspolitisches Denken in Russland in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Zeitschrift für Geschichtswissenschaft. 1976. Heft. 8; он же: Aufklärung und antileibnizianisches Denken in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Zeitschrift für Geschichtswissenschaft. 1972. H. 8; он же: Zur politischen Ideologie der russischen Adelsaristokratie in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Zeitschrift für Slawistik. 1973. H. 4; он же: Mihail Scerbatov als politischer Ideologe der russischen Adels in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. ZfSI. 1973. H. 4; он же: Zur Gesellschaftspolitik und Staatsräson des aufgeklärten Absolutismus in Russland unter Katharina II. Jahrbuch für Geschichte der sozialistischen Länder Europas. Bd. 18/2. Berlin. 1974; он же: Zur bürgerlichen Ideologie der russischen Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. ZfG. 1974. H. 7; он же: Zur Verbreitung bürgerlicher Wissenschafts- und Gesellschaftslehren an der Universität Moskau in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. JGSLE. Bd. 23/2. 1979; C. Grau: Zur Ideologiegeschichte in Russland und zu den deutsch-russischen Beziehungen in den 60-70-er Jahren des 18. Jahrhunderts. JGSLE. Bd. 23/2. 1979; U. Lehmann: Kritik und humanistisches Menschenbild der russischen Aufklärung. ZfSI. 1973. H. 2.

J. T. Alexander: Autocratic Politics in National Crisis. The Imperial Russian Government and Pugachev's Revolt /1773-1775/. Bloomington. 1969; M. Kochan: Life in Russia under Catherine the Great. London. 1969; M. Raeff: Imperial Russia, 1682-1825. The Coming of Modern Russia. New York, 1971; он же: Origins of the Russian Intelligentsia. The Eighteen - Century Nobility. New York. 1966; он же: State and Nobility in the Ideology of M. M. Scherbatov. American Slavic and East European Review, 1960. vol. XIX. N. 3; он же: Staatsdienst Außenpolitik, Ideologien. Die Rolle der geistigen Entwicklung der russischen Adels im 18. Jahrhunderts. Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. Bd. 7. 1959. N. 2; R. Jones: The Emancipation of Russian Nobility, 1762-1785. Princeton. New Jersey. 1973.

- 2 К истории просвещенного абсолютизма России: И. А. Федосов: Просвещенный абсолютизм в России. Вопросы истории. 1970/9; И. А. Булыгин — Е. И. Индова — А. А. Преображенский — Ю. М. Тихонов — С. М. Троицкий: Начальный этап

- генезиса капитализма в России. Вопросы истории. 1966/10; М. П. Павлова-Сильванская: К вопросу об особенностях абсолютизма в России. История СССР. 1968/4; А. Л. Шапиро: Об абсолютизме в России. История СССР. 1968/5; А. М. Давидович — А. А. Покровский: О классовой сущности и этапах развития русского абсолютизма. История СССР. 1961/1; С. М. Троицкий: О некоторых спорных вопросах истории абсолютизма в России. История СССР. 1960/3; он же: Россия в XVIII. веке. М. 1982.
- W. Küttler: Lenins historisch-politische Konzeption des russischen Absolutismus. JGSLE. Bd. 14/1. 1970; он же: Gesellschaftliche Voraussetzungen und Entwicklungstyp des Absolutismus in Russland. JGSLE. Bd. 13/2. 1969; E. Donnert — P. Hoffmann: Zur Frage der wissenschaftlichen und sozialen Grundlagen des Absolutismus in Russland. ZfG. XIV. 1966/5; P. Hoffmann: Entwicklungstappen und Besonderheiten des Absolutismus in Russland. JGSLE. Bd. 14/2. 1970. 107-137; A. Ja. Awrech: Der Absolutismus und seine Rolle bei der Herausbildung des Kapitalismus. Sowjetwissenschaft-Gesellschaftswissenschaft. Beiträge. 1969/2; C. Grau: Probleme des Absolutismus in Russland 17. und 18. Jh. Wissenschaftliche Beiträge für die Geschichtslehrer. 5. Berlin. 1969; ifj. Barta János: A felvilágosult abszolutizmus. AUD. KLTE. Debrecen. 1976. 3-30; Niederhauser Emil: Az orosz felvilágosodott abszolutizmus kérdésehez. AUD. KLTE. Debrecen. 1964; он же: Az orosz felvilágosodás. Bp. 1966.
- 3 Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века /Вступительная статья: И. Я. Щипанов/ т. 1. Москва. 1952. 5-87.
- 4 Az orosz felvilágosodás /szerk.: Niederhauser Emil/. Bp. 1966. 61-74; М. Т. Белявский: Зарождение просветительства в России. Научные доклады высшей школы. Исторические науки. 1958/3. 27-46; П. Н. Берков: Основные вопросы изучения русского просветительства. В книге: Проблемы русского Просвещения в литературе XVIII века. М.-Л. 1961; З. А. Каменский: Философские идеи русского Просвещения. М. 1971; В. И. Моряков: Изучение русского просветительства XVIII-начала XIX века в советской историографии. История СССР. 1986/2; В. Н. Орлов: Русские просветители 1790-1800 годов. Изд. 2. М. 1953; Е. Г. Плимак: Основные этапы русского Просвещения XVIII века. В книге: Проблемы русского Просвещения в литературе XVIII века. М.-Л. 1961; И. Я. Щипанов: Философия русского Просвещения. 1971; Р. Г. Эймонтова: К спорам о просветительстве. История СССР. 1988/6. 17-35.
- 5 C. Grau: Zur Ideologiegeschichte in Russland und zu den deutsch-russischen Beziehungen in den sechziger-siebziger Jahren des 18. Jahrhunderts. In: Jahrbuch für Geschichte der sozialistischen Länder Europas. Berlin. 1979/2, S. 83-98.

- 6 E. Donner: Zur Verbreitung bürgerlicher Wissenschafts- und Gesellschaftslehren an der Universität Moskau in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. In: Jahrbuch für Geschichte der sozialistischen Länder Europas. Berlin. 1979/2. S. 25-35.
- 7 Г. П. Макогоненко: Николай Новиков и русское просвещение. М.-Л. 1952. 68-74; История русской журналистики XVIII века /редактор П. Н. Берков/ М.-Л. 1958; Хрестоматия по русской литературе XVIII века /ред. А. В. Кокорев/ М. 1965.
- 8 Избранные произведения... 18-22.
- 9 Там же: 411-661.
- 10 E. Donnert, 30-32.
- 11 Избранные произведения... 187-335.
- 12 К деятельности И. А. Третьякова: Избранные произведения... 335-362.
- 13 Там же, 87-110, E. Donnert, 26-27.
- 14 Избранные произведения... 111-186.
- 15 Там же, 363-386.
- 16 Там же, 387-396.
- 17 Там же, 105-186.
- 18 М. М. Штранге: Демократическая интеллигенция в России XVIII века. М. 1965; М. Д. Курмачева: Крепостная интеллигенция в России в XVIII веке. М. 1983.
- 19 А. П. Западов: Русская журналистика XVIII века. М. 1964.
- 20 Д. С. Бабкин: А. Н. Радищев. М. 1966; П. Н. Берков: Некоторые спорные вопросы современного изучения жизни и творчества А. Н. Радищева. Сборник "XVIII век" т. 4. М.-Л. 1959. 172-206; А. И. Старцев: Радищев в годы "Путешествия" М. 1960; Л. Б. Светлов: А. Н. Радищев. М. 1958.
- 21 А. И. Маркович: Предложения о созыве Комиссии для составления проекта нового Уложения. Записки императорского Одесского общества истории и древностей. Одесса. 1896; G. Sacke: Adel und Bürgertum in der Gesetzgebenden Kommission Katharinas II von Russland. JfGO. 1938/3. 408-417; он же: Die Gesetzgebende Kommission Katharinas II. JfGO. 1940/1.
- 22 А. В. Флоровский: Состав Законодательной Комиссии 1767 года. Одесса. 1915. 7.
- 23 А. И. Бибииков: История Екатерининской Законодательной Комиссии. Одесса. 1910. 84-87.
- 24 В. О. Ключевский: Курс русской истории. 5. М. 1940. 86-88.
- 25 Там же, 76.

- 26 Там же, 76-77.
- 27 Там же, 78.
- 28 G. Sacke: Die Gesetzgebende Kommission, 143.
- 29 Perényi József - Dolmányos István: A Szovjetunió története I. Egyetemi jegyzet. 172.
- 30 М. А. Лапинский: Новые данные для истории Комиссии о сочинении проекта нового Уложения. Журнал Министерства Народного Просвещения. Санкт-Петербург. 1887, книга 7.
- 31 В. О. Ключевский, 100.
- 32 E. Donnert: Mihail Scerbatov als politischer Ideologe des russischen Adels in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. ZfSI. 1973. H. 4.
- 33 M. Raeff: State and Nobility in the Ideology of M. M. Scherbatov. American Slavic and East European Review. 1960. vol. XIX. N. 3.
- 34 Сборник "Русское Общество" /сокр. СРНО/. т. 4, 205.
- 35 В. О. Ключевский, 99.
- 36 Записки Екатерины II. Санкт-Петербург. 1907, 212.



ZUR FRAGE DER GESCHICHTE DER FRÜH-  
RUSSISCH-UNGARISCHEN BEZIEHUNGEN

Hedvig Sulyok  
/Szeged/

Die russische Urchronik aus dem Jahre 1015 /der alten russischen Zeitrechnung nach 6523/, in der die Ermordung von Boris durch seinen Bruder, Svjatopolk erwähnt wird, berichtet über eine Kunde, die auch unsere Aufmerksamkeit, also die der Ungarn verdient. Mit Boris wurde auch sein Knappe, Georgij getötet, der der Lavrent'ev - Redaktion nach ein 'Ugresk' - Sohn ungarischer Herkunft war /"...бяше отрокъ съ родомъ сынъ Угрѣскъ"/. Der Name dieses jungen Ritters wird auch in der Legende "Über den Heiligen Moisej-Ugrin" erwähnt, die mit in der Kiev-Pecerskij-Sammlung der Lebensgeschichten der Klosterbrüder gefasst ist. In den späteren Kodexen als die Lavrent'ev-Redaktion wird Georgij in der russischen Urchronik "Повесть временныхъ" schon 'Ugrin' genannt als Bruder Moisej von ungarischer Herkunft<sup>1</sup>.

Anderen Eintragungen in Bezug auf Georgijs Geschichte sind wir nicht begegnet.

Es ergibt sich die Frage, ob wir die Gestalt Georgijs mit Hilfe von indirekten Angaben näher kennenlernen können.

Die Tochter von Mihály, des jüngeren Bruders des Fürsten Georgij war den Chroniken nach die Frau des Kievschen Fürsten Svjatoslav Vlad'imirovic. In ihrem Geleit konnten Georgij und Moisej gewesen sein.

Da wir keine genauen Angaben zum Leben von Mihály besitzen, sind wir auf Vermutungen angewiesen.

Auf Grund der Untersuchungen von György Györffy<sup>2</sup> ist uns bekannt, dass Mihály - dem Alter der Nachkommer nach - gegen 980 in den besten Jahren seiner Jugend war, und so

konnte er zu dieser Zeit geheiratet haben, aus welcher Ehe seine Söhne geboren sind, deren Namen uns bekannt sind: Vazul /Vasili/ und László "der Kahlkopf" /Vlad'islav/. Die Namen der Söhne von Mihály weisen auf slawische Herkunft seiner Frau hin. Geschichts-wissenschaftler nehmen an, dass sie eine bulgarische Prinzessin war, aus der Familie Samuils, des bulgarischen Zaren, wo ausser den oben erwähnten Namen auch der Name Moisej /Mose/ gebräuchlich war.

Höchstwahrscheinlich gab Mihály seiner Tochter ein Geleit von Christen, die auf seinem eigenen Territorium gelebt hatten. Wo Mihálys Landbesitz lag, wissen wir genauso wenig. In seinen jungen Jahren hatte er Gebiete am linken Donauufer und ab den 970-er Jahren gehörten ihm und seinem Bruder Landgebiete an der südlichen Strecke der Donau, dort, wo Ungarn an das neue bulgarische Königreich Samuils grenzte<sup>3</sup>. /Darüber, ob Mihály später irgendein Herzogtum /Dukatus/ besass, haben wir keine Erfahrung. Der Grund dafür ist wahrscheinlich, dass der Herzog in verhältnismässig jungem Alter verstarb./

Die Namen Georgij und Moisej lassen uns vermuten, dass die Brüder auf dem Gebiet des ungarischen Staates geboren sind, wo es Vornamen, die sich auf das Christentum im Osten bezogen, beliebt waren. Ihr Glaube – wie dies das weitere Schicksal von Moisej beweist – war nicht oberflächlich, neugestaltet, sie waren keine Neofiten, wie es damals in den Fürstenfamilien, die das Christentum aufnahmen, oft vorkam /siehe Géza, Vazul/, sondern sie waren höchstwahrscheinlich schon in festem christlichem Glauben erzogen.

Es ist allbekannt, dass sich die byzantinische Kirche in Ungarn am Anfang der Bekehrung des Landes Verdienste anschuf, besonders in den südlichen Territorien. Zugleich erzählen aber eine Unmenge von Daten darüber, dass die Tatsache das Evangelium unter der slawischen Bevölkerung schon vor dem Eintreffen der Ungarn verkündigt gewesen zu sein, unbe-

dingt in acht genommen werden muss, da es zwei Apostel der Slawen - Zyrill und Method - Grossmoravien /Megale Morabia/ ihre Tätigkeit entfalteten<sup>4</sup>. Papst Hadrian II. ernannte Method zum Bischof von Sirmium, später zum Metropolit von Pannonien und genehmigte die Messe in Slawisch zu halten. Nach Methods Tod war aber das Christentum, wobei das Bisthum in Sirmium nicht mehr existierte, doch nicht ganz verschwunden. /Später wurde es zum Ausgang der Bogomilschen Ketzerei<sup>5</sup>./

Ein bedeutender Teil der slawischen Bevölkerung "überlebte" die Landnahme durch die Ungarn. Über das fernere Weiterleben der slawischen Bevölkerung zeugt am klarsten die Sprachwissenschaft, insofern der grösste Teil der kirchlichen Terminologie /weniger bulgar - slawisch, grösstenteils chroatisch - slowenisch/ auf die Rolle der slawischen Priester, die an der Christianisierung der Einheimischen teilnahmen, hinweist.

/Die Ungarn verstanden die Geistlichen, die Griechisch oder Latein sprachen, nicht, zugleich kann es aber stellenweise eine ungarisch - slawische Zweisprachigkeit bestanden haben, infolge der verhältnismässig grossen Zahl der slawischen Bevölkerung und des "friedlichen Beisammenlebens" mit ihnen./

Die slawische Bevölkerung, mit den Ungarn - Einwanderern zusammenlebend, überliess ihnen auch ihre geographischen Benennungen, beweisend damit, wo mit mehr oder weniger bedeutender slawischen Bevölkerung gerechnet werden konnte.

Zurückkehrend aber zu den Gestalten von Georgij und Moisej sollen wir nun die zwei Fragen behandeln, ob es auf dem Landgut Mihálys Slawen gab, und welche Gebiete es sind, wo es auf die Spuren des erhaltengebliebenen Christentums der slawischen Urbevölkerung auch der Kult der Ostslawen Dmitrij und Georgij hindeutet.

1. Dort, wo Mihály in den letzten Jahrzehnten des 10. Jahrhunderts Landstücke hatte – das linke Ufergebiet der Donau –, gehörten sie im 9. Jahrhundert noch zum Teil zu dem Gebiet von Grossmoravien /die 894 zur Zeit von Svatopluk auseinanderfiel<sup>7</sup>, die Morven flohen aber zu den Türken und Bulgaren/.

Nach Forschungen von Péter Püspöki Nagy<sup>8</sup> werden die nördlichen Provinzen von Grossmoravien auf die Komitate Bács, Bodrog, und Csongrád lokalisiert. Alle drei Komitate verfügten über eine reiche Sammlung von slawischen geographischen Namen; auf ihren Ursprung weist neben deren Lautform auch die Tatsache hin, dass sie keine Ergebnisse von Parallelbennennungen ungarisch – slawischer Toponyme, sondern Benennungen, die die Landeseroberer hier gefunden und übernommen hatten<sup>9</sup>.

Wir zählen jetzt nur die ältesten Toponyme auf, ohne Anspruch auf Vollständigkeit:

Im Komitat Bács: Die Flüsse Tapolca und Mosztonga, die Dörfer Szond, Szalonta, Vajszka, Vajonca, Szavonca, Geréc.

Im Komitat Bodrog: Szeremle < Szeremlyén < Sremljan, Kanizsa, Gerebec, Gara, Csorna.

Im Komitat Csongrád, das mit seiner "schwarzen Festung" das Randgebiet der bulgarischen Provinzen Gewesen sein musste, beweisen es auch Hydronyme und Toponyme die Anwesenheit slawischer Bevölkerung, wie z. B. der Fluss Kurca /Bach ~/, der Fischteich Osztora, wobei die Namen Landor und Nandorto < Nandurtuo darauf hindeuten, dass hier auch eine bulgarische Nationalität lebte.

Gyula Kristó<sup>11</sup> nach ersreckte sich Magale Moravia über das Donau – Theiss – Zwischenstromland hinweg auch auf die Gebiete zwischen der Donau und dem Temes. Auch nach der Meinung von László Szegfü<sup>12</sup> lebten die Slawen – Christen – mit den Avaren /'Obre'/ vermischt – im Süden der ungarischen Tiefebene, den Flüssen /dem Donau – Theiss – Zwischenstromland, dem Maros, Körös, Temes/ entlang.

Folglich ist in den alten Komitaten Arad, Csanád, Kéve, Krassó aufgrund der toponymischen Angaben<sup>13</sup> mit slawischer Bevölkerung zu rechnen.

2. Nicht nur Toponyme, sondern auch Patronyme zeugen von der Gegenwart slawischer Bevölkerung und damit von der Wirkung der byzantinischen Kirche. Patronyme der Ostslawen – wie es B. Kürti – L. Szegfü – F. Horváth<sup>14</sup> und I. H. Tóth<sup>15</sup> in seinen Werken bemerken – gruppieren sich um gewisse Zentren.

Dazu kann auch Srem /Sirmium, im ungarischen Mittelalter Szávaszentdemeter/ gezählt werden, die jetzige Sremskamitrovica in Jugoslawien. Im Kloster des Heiligen Dmitrijs lebten sowohl griechische und slawische als auch ungarische Klosterbrüder<sup>16</sup>.

Károly Cs. Sebestyén<sup>17</sup>, der berühmte Kenner der Szege-diner Kirchen und Architektur, erwähnt die Kirchen Hlg. Dmitrij und Hlg. Georgij aus dem Frühmittelalter der Geschichte von Szeged. Über den jetzigen Turm vom Hlg. Dmitrij schreibt er, dass die Grösse der Mauersteine, gelegt ins Fundament, nur für Bauten der ersten Jahrzehnte des 11. Jahrhunderts charakteristisch waren.

Auf dem Landgut des Fürsten Ajtony finden wir im Marosvárer Kloster 'Johannes der Täufer' griechische Mönche. Fürst Csanád besiegt Ajtony "unter der Fahne" /d. h. mit Hilfe/ vom Hlg. Georgij, und nicht weit von der Stelle der Schlacht, wo der Sieg errungen wurde, errichtet er ein Kloster dem Hlg. Georgij zu Ehren.

Die Tatsache, dass der Schutzpatron auch selbst der Csanád – Diözese der Heilige Georgij ist, lässt sich teils damit erklären, dass Georgij sich östlich von der Donau einer besonders grossen Ehre erfreute, teils mit dem Zeitideal /Georgij als Schutzpatron der Ritter/, schliesslich muss er aber beim Bischof Gellért vom ganzen Herzen beliebt gewesen sein, Gellért war ja ursprünglich ein Klosterbruder

im Orden vom Hlg. Georgij in Venedig<sup>18</sup>.

Der Gestalt von Georgij Ugrin können wir auch auf einer anderen Spur näherkommen. Wir wissen, dass Boris seinem geliebten Knappen einen goldenen Halsschmuk /torques/ umhing, und als er am Fluss Alta getötet wurde, wurde Georgij der Kopf wegen dieses Halsschmuks /grivna/ abgeschnitten.

Der Archäologe Csanád Bálint<sup>19</sup> nimmt das Erscheinen der Grivnen im Südosten des Karpatenbeckens von der 2. Hälfte des 10. Jahrhunderts wahr. Wir wissen nicht, wie diese Grivna, die Boris Georgij gab, "in der er ihm auch gedient hatte"<sup>20</sup>, aussah, aber wahrscheinlich wurde sie ihm zu einem von ihm /Georgij/ erwünschten Geschenk, mit anderen Worten ein Geschenk, das dem Schmuk, der in seiner Heimat getragen wurde, ähnlich war.

Das bisher Gesagte zusammengefasst können wir feststellen, dass wir der Wahrheit ganz nahe sind, wenn wir voraussetzen, dass Georgij und Moisej etwa in den ersten Jahren des 11. Jahrhunderts in Kiev gerieten, aller Vermutung nach im Geleit der Kusine des Königs István, die die Tochter von Mihály war. Mihály, der die Frau aus der Familie des bulgarischen Zaren nahm, unterordnete seine Ehe der wohlbedachten Friedenspolitik vom Fürsten Géza, bzw. dem König István. Die Ehesehliessungen der Fürstenfamilie waren wohl überdacht, das Bundschliessen oder das Finden eines Bundesgenossen gezielt.

Auf diesen Weg hat sich Fürst Taksony / < Toxun/ gemacht, im folgten seine Söhne, Géza und Mihály, von denen der letztere seine Tochter Svjatoslav Vlad'imirovic, dem Bruder von Boris und Gleb zur Frau gab /Svjatoslav wurde auch von Svjatospolk getötet, als er, Svjatoslav auf dem Wege war, nach Ungarn zu fliehen/.

Georgij und Moisej - um nach den Namen zu urteilen - stammten wahrscheinlich vom Süden der Tiefebene, wo die slawische Bevölkerung die Landnahme der Ungarn 'überlebte', und sich dabei mit ihnen vermischt hat. In den Kulturzentren die-

ser Gebiete - besonders aber in der Umgebung von Sirmium - konnten sowohl die slawische als auch die byzantinische Liturgie existieren.

Georgij und Moisej - ihr Leben und Schicksal dienen als Beispiel dazu - sind keine Neofiten, sondern junge Leute, die schon aller Vermutung nach im Geiste des Christentums erzogen waren. Sie waren für würdig und tauglich gehalten, ins Geleite der Fürstendynastie von Árpád-vielleicht aus der Umgebung von Mihály, oder aber aus der seiner Frau - aufgenommen zu werden. Die Brüder konnten - der Abstammung nach - Ungarn gewesen sein, aber die Ausdrücke "съ родомъ сынъ уръпескъ" /eines Ungarns Sohn der Geburt nach/ und "отрокъ Угрин"<sup>21</sup> /ein Ungarns Nachkomme/ lassen uns hypothesieren, dass sie - als unter anderen eine im Mittelalter sehr häufig vorkommende Erscheinung - damit übereinstimmend nur von den Gebieten abstammen konnten, die zu dem damaligen Ungarn gehörten.

Wären sie byzantinische oder slawische Christen gewesen, dann hätten sie allan Vermuten nach auch Slawisch gesprochen, oder sie waren mindestens slawischer Herkunft gewesen. /Im Mittelalter, besonders im Frühmittelalter hatte man keine Sensibilität für ethnische Unterschiede./

In seinen Mahnungen bestimmt König István seinem Sohn das Wesen prägnant<sup>22</sup>: "Nam unius lingue uniusque moris regnum imbecille et fragile est."

Das heisst kein "Anderssein", kein Fremdsein sind von Bedeutung. Das Wichtige ist, dass der Mensch fremdes Ethnikums zu einem Vertreter höherer Kultur werde, und uns durch seine Kenntnisse und Bräuche bereichert.

István lebte mit den russischen Fürsten, wie uns auch die russische Urchronik berichtet, in Frieden.

Literatur

- 1 Hodinka, Antal: Az orosz évkönyvek magyar vonatkozásai. Bp. 1919. 51-56.
- 2 Györffy, György: István király és műve. Bp. 1983. 90-91., 96.
- 3 Györffy, György: Államszervezés. Magyarország története. I/1. Red. Antal Bartha. Bp. 1984. 740-747.
- 4 Váczy, Péter: Magyarország kereszténysége a honfoglalás korában. Emlékkönyv Szent István király halálának kilencszázadik évfordulóján. I. Red.: Jusztinián Serédi. Bp. 1938. 250-259.
- 5 Szegfű, László: A bogumil eretnokség hatása a XI. századi magyarság ideológiai fejlődésére. Dissertationes Slavicae, Szeged, 1983. 41., 46.
- 6 X: Тот, И. Кирилло-мефодиевские традиции в средневековой Венгрии. Вопросы языкознания, 1978/5. 112.
- 7 Az Árpád-kori magyar történet bizánci forrásai /ed. Moravcsik Gyula/. Bp. 1984. 45., 48-50.
- 8 Püspöki Nagy, Péter: Nagymoravia fekvéséről. Valóság, 1979/21. 60-82.
- 9 Kristó, Gyula: Az alföldi bolgár uralom kérdéséhez a IX. században. Dissertationes Slavicae, Szeged, 1983. 30.
- 10 Kniezsa, István: Magyarország népei a XI. században. Emlékkönyv Szent István halálának kilencszázadik évfordulóján. II. Bp. 1938. 423., 454.
- 11 Kristó Gyula: i. m. 29. /zit. s. 9./
- 12 Szegfű, László: Vata népe. Acta Historica LXVII. 1980. 13-14.
- 13 Györffy, György: Az Árpád-kori Magyarország történeti földrajza. Bp. 1987. I. 173., 179., 180., 875., 896., 876., III. 315., 320., 480., 483., 491., 475., 498.
- 14 Kürti, B. - Szegfű, L. - Horváth, F.: Asszonyfalva és a Szent György templom. Szeged története I. Red.: Gyula Kristó, Szeged, 1983. 295-297.
- 15 H. Tóth I.: s. 6.
- 16 Moravcsik, Gyula: Görögnyelvű monostorok Szent István korában. Emlékkönyv Szent István király halálának kilencszázadik évfordulóján. I. Bp. 1938. 421.
- 17 Cs. Sebestyén, Károly: Szeged középkori templomai. Szeged, 1938. 17. 36.



- 18 *Scriptores rerum Hungaricarum tempore ducum regumque stirpis Arpadianae gestarum.* /ed. Szentpétery, Emericus/ Bp., 1938. II. 487-492., 5o5. Weitwrrhin: SRH
- 19 Bálint, Csanád: A honfoglaláskor. Bevezetés a magyar őstörténet kutatásának forrásaiba, I : 1. Red.: Hajdu, P. -  
- Kristó, Gy. - Róna-tas, A. Bp. 1976. 125.
- 2o Iglói, E. - Misley, P.: Régi orosz széppróza. Bp. 1977. 36.
- 21 Hodinka, Antal: i. m. /zit. s. 1./
- 22 SRH; II. 624-625.



БОГОСЛОВИЕ И ДУХОВНОСТЬ В РУССКОЙ  
ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Тибор Имрени

/Сегед/

I

Христианская византийская традиция — Священное Писание, учение вселенских соборов и святых отцов Церкви, литургическое наследство — "была воспринята языческой Русью и по форме, и по содержанию как нечто выше сомнений и критики"<sup>1</sup>. Таким образом, становление собственной христианской культуры на Руси "значительно отличалось от становления христианской культурной традиции в Римской империи, потрясаемой богословскими спорами"<sup>2</sup>. Вот первая и главная особенность богословия Русской Православной Церкви, характерными чертами которого являются — до сих пор — именно неповрежденность и чистота.

Другая особенность состоит в том, что христианская традиция была воспринята на Руси прежде всего как традиция литургическая. Именно "в зримой и осязаемой литургической жизни Церкви древний житель Руси возвысился до восприятия той преображающей и спасающей благодати, которая Воплощением Бога Слова и Сошествием Святого Духа в день Пятидесятницы стала достоянием человеческого рода"<sup>3</sup>. Учение и молитва так соединились друг с другом, что навсегда остались едиными для верующего человека. Эта истина выражена — сознательно или несознательно — в термине "православие", который является калькой с греческого, где слово  $\delta\omicron\lambda\omicron\varsigma$  означает не только "мнение, представление", но и "слава, блеск, сияние"<sup>4</sup>, в литургическом же употреблении почти исключительно только это последнее. Учение или догмат должен стать молитвой. А

если Богооткровенная истина претворяется в молитву, тогда она воплощается и в нашей ежедневной жизни, потому что "вера без дел мертва сама по себе"<sup>5</sup>. Богословие — молитва — дело представляют собой одно нераздельное целое. "Вера без дела мертва, а молитва есть первое дело и начало всякого истинного дела"<sup>6</sup>.

Истинная духовность кормилась истинным богословием, а истинное богословие питало истинную духовность. Богословская мысль на Руси была "столь тесно связана с ее источниками — Священным Писанием, святоотеческой письменностью, духовно-аскетическим опытом и литургией —, что не могла быть выделена в самостоятельную, систематически оформленную дисциплину — богословие. Эта связь с живой духовностью оставляла самобытность древнерусского богословия: синтез богословской мысли и духовности, — синтез, который в более поздние времена стал уже предметом поиска"<sup>7</sup>.

На почве этого органического единства выросла и получила жизнь вся русская религиозная литература Средневековья. Эта литература богата и многообразна: агиография, летописи, литургическая гимнография, переводная литература. Но появлялись и /отчасти или полностью/ собственно богословские сочинения, как например, "Слово о законе и благодати" митрополита Илариона в XI веке или "Просветитель" прп. Иосифа Волоцкого /+ 1515/, который являлся настоящей богословской энциклопедией XVI-го века.

Систематическое высшее богословское образование возникло сначала в Киеве, затем в Москве в начале XVII-го столетия. Учреждение Духовных Академий и Семинарий вызвало к жизни творчество целого ряда богословов. На метод обучения в духовных школах в XVII-XVIII веках "оказало существенное влияние заимствованное на Западе школьное богословие. Схоластический метод, имея значение для становления собственной богословской школы, тем не менее был явлением чужеродным для России. Богословие и жизнь

постепенно отдаляются друг от друга"<sup>8</sup>.

Олицетворением новых духовных стремлений, призывов вернуться к настоящей православной духовности стал старец Паисий Величковский /+ 1794/, прославленный Поместным собором Русской Православной Церкви 1988 года. Св. старец подвизался на Афонской Горе и ставил себе целью сделать византийскую духовно-аскетическую литературу всенародным достоянием и на русской земле. Славянский перевод Добротолюбия — составленного св. Макарием Коринфянином и св. Никодимом Святогорцем и изданного в Венеции 1782 г. — оказал огромную влияние на возрождение русской христианской духовности.

В XIX столетии преемницей духовной школы прп. Паисия, хранительницей и издательницей святоотеческой литературы стала Оптина пустынь<sup>9</sup>.

Между архиереями митрополит Платон /Левшин, + 1811/ был предвестником преодоления схоластического богословия. Он сознательно старался сблизить богословие с жизнью<sup>10</sup>. В этом столетии движение вперед сменялось "обратным ходом"<sup>11</sup>. Велика роль в возрождении святоотеческого богословия знаменитого церковного иерарха Филарета /Дроздова, + 1867/.

Значительный отход от схоластики обнаружился в появлении исторической школы и метода историко-критического исследования во второй половине XIX-го века. Широкое применение такого метода превратило Академии в настоящие научные центры.<sup>12</sup> Новые успехи были достигнуты в разных областях богословия: например, в исследовании Библии /напомним только русский перевод Священного Писания/ в истории догматов, в истории вселенской и русской церкви. Результаты в области изучения святоотеческой письменности обнаружались в появлении целых собраний переводов творений св. отцов церкви. В рамках догматического богословия особое внимание уделялось основным вопросам экклезиологии и сотериологии.

В области экклезиологии славянофилы особенно подчеркивали роль церковности<sup>13</sup>. Вне Церкви истинное понимание Писания и Предания — и сама христианская деятельность — становятся невозможными. В осмыслении вселенского христианского единства они держались того мнения, что Церковь должна быть единой, но свободной, потому что истинное единство осуществляется в свободе по закону любви, — любовь же не моральный, а онтологический принцип жизни Церкви.

В конце XIX-го столетия стало все более необходимым сближение церковной мысли и современного общества, все более ясным, что заботы общества являются также и заботами Церкви. В середине XIX-начале XX-го веков в России наступили расцвет религиозно философской и богословской социальной мысли, который породил ряд выдающихся борцов за социальную справедливость. А во второй половине XX-го века — с усилением стремлений к христианскому единству — появилось богословие экуменизма.

## II

Постараемся ознакомить с духовностью Русской Православной Церкви через самых знаменитых представителей монастырской духовности. Под духовностью понимается "более практический, менее интеллектуальный путь боговедения. Это бережно хранимый и постоянно обновляющийся молитвенно-аскетический опыт внутреннего преобразования человека. Во вне это проявляется в нравственном величии, зримой святости, в христоподобии"<sup>14</sup>. Эта жизнь, источником которой стал Киево-Печерский монастырь, в России получила широкое распространение. Народные массы искали "духовного окормления и исцеления в общении с живыми носителями" такой духовности<sup>15</sup>.

Прежде всего мы должны вспомнить прп. Сергия Радонежского /+ 1392/, основателя Свято-Троицкой Лавры в Загорске, в лице которого византийский исихазм, через посредство молитвенно-созерцательного опыта афонского монашества, "обрел свой взлет"<sup>16</sup> в XIV-ом веке. Духовность прп. Сергия была полностью открыта для всей русской исторической и общественной реальности. Вспомним только его решающую роль в победе над монголо-татарами на Куликовом поле! Прп. Сергей был учеником Пресвятой Троицы и "своей деятельностью раскрыл, что духовные устои человека коренятся в благодатной причастности жизни Пресвятой Троицы"<sup>17</sup>. Троичное богословие св. Сергия заключено в "Троице" прп. Андрея Рублева. Смысл этой иконы "явить человеку истину, что любовь возможна лишь в силу евхаристического причастия Божественной Любви, что духовная жизнь человека возможна лишь в Боге Духе Святом"<sup>18</sup>. В русской православной духовности поиску жизни в Боге всегда отдается предпочтение перед "умозрительным богословием"<sup>19</sup>. Русская святость считает нравственным только то, что человека с Богом соединяет, а в монастырской общине прп. Сергия царят любовь и единение по образу Пресвятой Троицы.

В XV-XVI столетиях можно наблюдать два направления в иноческой духовности. Преподобный Иосиф Волоцкий был сторонником строгого общежития иноков и сохранения монастырских владений. Так называемые "стяжатели" — во главе которых стоял сам прп. Иосиф — подчеркивали социальную и общественную ответственность монашества, попечение о бедных, о больных, о странниках, и — просвещение. А такое служение было немыслимо без материального базиса. Прп. Иосиф был активным общественным деятелем и сторонником сильного, централизованного московского государства.

Прп. Нил Сорский /+ 1508/, представитель т. н. "нестяжателей" учил тому, что дела милосердия являются

долгом всех христиан, а цель иноческой жизни заключается в том, чтобы молиться о всех и показывать совершенный пример жизни. Монастырские владения снова вовлекают иноков в мирские дела, в мирской образ мышления. В связи с этим приведем здесь небольшую цитату из нашего Месяцеслова и убедимся в том как высоко оценивает Православная Церковь труды этих двух духовных братьев: "Преподобный Иосиф в своем Уставе дал синтез русской иноческой традиции. Устав пронизан требованием полного внутреннего перерождения человека, непрерывного труда в соединении с внутренней церковной молитвой. Труд представлял для Иосифа самую сущность церковности — веру, воплощенную в добрых делах, осуществленную молитву. С другой стороны, Преподобный Нил Сорский, сам подвизавшийся несколько лет на Афоне, принес оттуда учение о созерцательной жизни, как постоянном духовном делании, в сочетании с необходимым для своего жизнеобеспечения личным физическим трудом. Но труд духовный и труд физический — две стороны единого христианского призвания: живого продолжения творческого действия Божиего в мире, охватывающего как идеальную, так и материальную сферу. В этом отношении преподобные Иосиф и Нил — духовные братья. В действительности оба направления закономерно сосуществовали в русской монашеской традиции, дополняя друг друга. Как видно из Устава святого Иосифа, полное нестяжание, отказ от самих понятий твое-мое был положен в его основу"<sup>20</sup>.

В самом деле оба направления сосуществовали уже в византийской традиции и в конечном итоге восходят к духовности святых Пахомия Великого и Антония Великого<sup>21</sup>. В конце концов Церковь признала правоту обоих преподобных и канонизировала их. В XVI-XVII веках Русская Православная Церковь смогла сохранить свои владения и свое общественное влияние. Позже XVII век — конфискация цер-



ковного имущества и "огосударствление" Церкви светской властью — подтвердил и традиционно сдержанное отношение к ней преподобного Нила и его учеников, которые имели в виду образ странствующей Церкви в постоянно меняющихся обстоятельствах.<sup>22</sup>

Глубокий синтез двух направлений: "самобитно русского, Сергиевского, унаследованного и развитого преподобным Иосифом Волоцким и афонско-исихастского, практиковавшегося заволжскими старцами, во главе с прп. Нилом Сорским, по-новому зазвучит и откроется в духовном опыте схиархимандрита Паисия Величковского, Саровской и Оптиной пустыней, с их благодатными киновиотами, скитниками и отшельниками XVIII-XIX столетий"<sup>23</sup>. XVIII век — век возрождения православной духовности. Прп. Паисий старался привести в соответствие личную духовность иноков с их общественным служением. Он является первым представителем нового поколения старцев ведущим к знаменитым подвижникам Саровской и Оптиной пустыни.

Самый известный и одновременно самый по времени близкий нам старец — это без сомнения — прп. Серафим Саровский /+ 1833/, который только после продолжительного уединения взялся за открытое служение и стал принимать людей. Приходившие к прп. Серафиму чувствовали его великую любовь и с умилением слушали слова, с которыми он обращался к людям: "радость моя, сокровище мое"<sup>24</sup>. "Пост, молитва, бдение и всякие другие дела христианские — учил преподобный — сколько ни хороши сами по себе, служат только средствами для достижения цели жизни христианской. Истинная цель жизни нашей христианской есть стяжание Духа Святого Божия"<sup>25</sup>. А что значит стяжать Духа Святого? "Всякая добродетель, Христа ради делаемая, дает блага Духа Святого, но молитва более всего приносит Духа Божия, и ее удобнее всего всякому исправлять"<sup>26</sup>.

Наконец, чтобы еще глубже проникнуть в понимание русской духовности обратимся к наследию простого крестьянина, недавно канонизированного старца Силуана, одаренного премудростью древних пустынных отцов. Этот святой подвижник — происхождением из России. — жил на Афоне и там и умер в 1938-м году. Его учение поразительно просто и глубоко и отвечает почти на все вопросы жизни во Христе. Вот некоторые его мысли, изложенные нам самым близким ему учеником иеромонахом Софронием, на пробу на вкус:

"Людам обычно свойственно юридическое понимание справедливости. Возложение на кого-либо ответственности за вину другого — они отвергают, как неправду. В их юридическом сознании это не укладывается. Но иное говорит дух любви Христовой. По духу этой любви разделение ответственности за вину того, кого любим, и даже несение всей полноты ее, не только не чуждо, но и до конца естественно... Многие не могут или не хотят принять и добрую волю понести последствия первородного греха Адама... Я готов отвечать за мои грехи, но только за свои личные, а никак не чужие. И не понимает человек, что таким движением своего сердца он в самом себе повторяет грех Праотца... Адам отрекался от ответственности..., и тем разбил единство Человека и единение его с Богом. Так всякий раз, когда мы отрекаемся от несения вины за общее зло..., мы повторяем тот же грех и также разбиваем единство Человека... странно, такой образ действия, т. е. принятие на себя вины и прошение прощения, представляется многим как раз чем-то рабским... весь человеческий мир можно ощущать, как некое целостное бытие, включаемое в личное бытие каждого человека... Тогда всякое зло, происходящее в мире, будет восприниматься не как постороннее, но как и свое собственное... то и бороться со злом, космическим злом каждый будет, начиная с самого себя"<sup>27</sup>.

Примечания

- 1 Коммюнике 2 Международной Научной Церковной Конференции, Посвященной 1000-Летию Крещения Руси, "Богословие и Духовность Русской Православной Церкви". Журнал Московской Патриархии /в дальнейшем: ЖМП/, 1987/8. с. 25.
- 2 Там же.
- 3 Там же.
- 4 См. Древнегреческо-русский словарь. Москва, 1958., и Uj-szövetségi görög-magyar szótár. Budapest, 1951.
- 5 Иак. 2:17.
- 6 В. Соловьев. Духовные основы жизни. Изд. "Жизнь с Богом", Bruxelles, 1953, с. 32.
- 7 Коммюнике 2 Международной Научной Церковной Конференции, Посвященной 1000-Летию Крещения Руси, "Богословие и Духовность Русской Православной Церкви". ЖМП, 1987/8. с. 25.
- 8 Там же.
- 9 Коммюнике 2 Международной Научной Церковной Конференции, Посвященной 1000-Летию Крещения Руси, "Богословие и Духовность Русской Православной Церкви". ЖМП, 1987/10. с. 21.
- 10 Коммюнике 2 Международной Научной Церковной Конференции, Просвященной 1000-Летию Крещения Руси, "Богословие и Духовность Русской Православной Церкви". ЖМП, 1987/9. с. 12-13.
- 11 Там же.
- 12 Там же.
- 13 Коммюнике 2 Международной Научной Церковной Конференции, Просвященной 1000-Летию Крещения Руси, "Богословие и Духовность Русской Православной Церкви". ЖМП, 1987/9. с. 15.
- 14 Коммюнике 2 Международной Научной Церковной Конференции, Просвященной 1000-Летию Крещения Руси, "Богословие и Духовность Русской Православной Церкви". ЖМП, 1987/8. с. 26.
- 15 Там же.
- 16 Там же.
- 17 Коммюнике 2 Международной Научной Церковной Конференции, Просвященной 1000-Летию Крещения Руси, "Богословие и Духовность Русской Православной Церкви". ЖМП, 1987/10. с. 19-20.
- 18 Там же.
- 19 Там же.

- 20 Месяцеслов, 0.1. Настольная книга священнослужителя. Том 2. Москва, 1978, с. 199-200.
- 21 Тибор Имрени: Монашество в Православной Церкви. — In: Hungaro-Bulgarica 2. Szlávok — Protobolgárok — Bizánc. Szeged, 1986, с. 167-168.
- 22 J. Meyendorff. L'église orthodoxe hier et aujourd'hui. Paris, 1960, с. 89.
- 23 Коммюнике 2 Международной Научной Церковной Конференции, Просвященной 1000-Летию Крещения Руси, "Богословие и Духовность Русской Православной Церкви". ЖМП, 1987/10. с. 20.
- 24 Месяцеслов, Я.2. Настольная книга священнослужителя. Том 2. Москва, 1978. с. 456.
- 25 Месяцеслов, Ил.19. Настольная книга священнослужителя. Том 3. Москва, 1979. с. 601.
- 26 Месяцеслов, Ил.19. Настольная книга священнослужителя. Том 3. Москва, 1979. с. 602.
- 27 Иеромонах Софроний: Старец Силуан. Paris, 1952. с. 52.

О ВЛИЯНИИ ПРАВОСЛАВИЯ НА ДУХОВНУЮ КУЛЬТУРУ  
ДРЕВНЕЙ И НОВОЙ РОССИИ

Василий Щукин

/Краков/

Трудно не согласиться с Чаадаевым, считавшим, что принятие христианства от Византии, а не от Запада было одним из наиболее судьбоносных факторов российской истории<sup>1</sup>. Православие не только приобщило Русь к среднеземноморскому культурному ареалу, ставшему колыбелью семито-византийской и западноевропейской цивилизации, но и направило страну не по той столбовой дорожке динамического развития, по которой уверенно шагала христианская Запад. Страх и недоверие по отношению к католической или протестантской "ереси", догматическая приверженность к воспринятым в "совершенной" форме богооткровенным истинам, требовавшим не дальнейшего углубления, а сохранения в "чистом", неприкосновенном виде — все это не способствовало развитию оригинальной богословской мысли<sup>2</sup>. Православно-византийская традиция "симфонии" или "диархии" светской и церковной власти привела на Руси к фактическому, а затем и к формальному подчинению церкви государству, а авторитарность в еще большей степени стала неотъемлемой чертой русской политической культуры<sup>3</sup>.

Вышеупомянутые аспекты влияния православия на русскую жизнь в настоящее время воспринимаются как нечто очевидное. Они же в наибольшей степени изучены. Не умаляя их значения, позволим себе сосредоточить внимание на другом. Нас интересует то, как повлияло православие на такие глубинные пласты национальной культуры, как свойственный русским людям способ видеть и понимать мир, качественное

своеобразие их интеллектуальной и эмоциональной жизни — то есть на все, что относится к малоисследованной области духовной культуры нации.

У каждого народа существуют свои любимые, повторяющиеся из века в век идеи и образы, сквозные мотивы и типы поведения, устойчивые комплексы представлений, переживаний и умозаключений, которые в совокупности составляют общую, внеисторическую *т о п и к у*, построенную на минимальном количестве культурных констант<sup>4</sup>. Не будет преувеличением сказать, что в процессе формирования подобного рода констант в России православие сыграло весьма значительную, если не решающую роль — наряду с культурным воздействием стихии славянского язычества, а в новое время — западнохристианских влияний, далеко не всегда, впрочем, имевших религиозный характер. Принятие той или иной религии в качестве государственной и национальной влечет за собой далеко идущие последствия не только в сфере веры в сверхъестественные силы, но и во всем, что является внебиологической, культурной деятельностью человека. Трансплантация книжной традиции Восточного Средиземноморья на почву, взрастившую устную и образно-материальную культуру славяно-финского язычества, имела первостепенное значение для России вообще, а не только для православной "Святой Руси". Принятие православия привело, таким образом, к появлению не только Сергия Радонежского, Тихона Задонского или Павла Флоренского, но и Пушкина, Достоевского, Чернышевского или Бакунина.

В дальнейшем изложении вниманию читателя предлагаются некоторые наблюдения, замечания и выводы, никоим образом не разрешающие и не исчерпывающие поставленную проблему. Мы склонны рассматривать их как гипотезы, нуждающиеся в длительной и серьезной проверке.

Давно замечено, что какая-либо национальная литера-

тура заимствует у чужой литературы те ее элементы, к восприятию которых она уже подготовлена ходом собственного развития<sup>5</sup>. Существует, как утверждает Г. Р. Яусс, некоторый горизонт ожиданий, благодаря которому, например, читательская публика с радостью открывает в новом или чужом писателе те стороны, которые отвечают ее чаяниям, и игнорирует другие, не менее важные для самого писателя<sup>6</sup>.

Горизонт ожиданий существует не только в литературе, но и в других сферах культурной деятельности. Описанное в начальной летописи знакомство русских с различными монотеистическими религиями свидетельствует о том, что культура Руси "ожидала" получить от них такие ценности, которые удовлетворили бы назревшие культурные потребности. При этом могли быть усвоены совершенно новые, доселе неизвестные понятия, принципы и категории при одном условии: если их значение, интенция и функция не противоречили сложившейся национальной психологии и освященной традицией обычаям.

Нет ничего удивительного в том, что византийское православие привлекло князя Владимира и его послов в большей степени, чем ислам, иудаизм и католичество — не только по политическим или лингвистическим соображениям /возможность вести богослужение на славянском языке/, но и с точки зрения своего культурного естества, культурной оформленности. Согласно летописи, русские послы в немецких храмах "красоты не видели никакой", а когда пришли в Греческую землю, то прельстились красотой службы, святительскими ризами, кадилами и пением<sup>7</sup>. По-видимому, в византийской литургии было нечто созвучное эстетическим чаяниям русских: новое, но в то же время понятное, высказанное на знакомом языке красочного обряда. Где в данном случае следует искать причин сходства русского и византийского идеала богослужения и религиозного миропонимания в целом? На наш взгляд, надо учесть условия, в которых оказывался человек по отношению к окружающему миру на востоке Европы.

Суровая природа Восточноевропейской равнины с ее монотонным ландшафтом и небольшим населением, разбросанным по огромной территории, явилась мощным фактором, повлиявшим на становление характера своих обитателей задолго до их крещения. В глубине евразийского континента, в отличие от его западной части, природа не давала человеку ни тени надежды на то, что ее когда-либо удастся приручить, "одомашнить". Освоить можно было только морское побережье, берега озер и рек, создав оазисы цивилизации. Борьба с природой требовала на Востоке солидарного, коллективного действия массы. Страх, порождаемый всемогуществом природы, веками воспитывал в людях пассивно-созерцательное, фаталистическое отношение к миру. Извечный коллективизм, страх перед природой и в то же время уважение к ней, переходящее в удивление и восхищение ее красотой и гармонией, а также выработанное вековым опытом суровой континентальной жизни преклонение перед правом силы в отличие от западного, римского представления о силе права — все это составляло точки соприкосновения, взаимопонимания между лежавшей на севере Русью и распростершейся на юге Византией, которая по сравнению с античной эпохой продвинулась в культурном отношении к Востоку.

В то же время Север не мог не наложить особого отпечатка на пришедшее с Юга вероучение. Если южный, в частности, эллинистический пантеизм был склонен за созерцаемым реальным видеть реальнейшее, за предметами — абстрактные идеи, то северная природа вырабатывала в человеке не только суровость и выносливость /знаменитое финское *sisu*, не чуждое великороссам/ но и практическую сметку, умение рассуждать конкретно, предметно-логически. На Севере человек не мог себе слишком часто позволить роскошь трансцендентной медитации: жизнь заставляла упорно трудиться, а борьба за существование принимала весьма конкретные формы. Поэтому и фатализм —  
исконная жизненная философия русского человека<sup>8</sup> — сочетался



со стихийно-реалистическим отношением к жизни. Как и в Византии, на Руси человек был о б р е ч е н — но не на противостояние неведомым силам природы и истории, а на ежедневную прозаическую работу, которая позволяла выжить, но не сулила надежд на благоденствие даже в отдаленном будущем.

Благодаря всему этому на русскую почву переносились такие важные элементы православной духовности, как идея соборности, созерцательно-пантеистические идеалы духовного подвижничества и нравственного самоусовершенствования, а также — last but not least — традиции обрядоверия, то есть усиленной театральности религиозного переживания и поведения. Первая особенность духовной культуры и будет предметом более подробного анализа в последующем изложении.

С о б о р н о с т ь. В этой центральной категории православной духовности нашли отражение многовековые традиции восточного патриархального коллективизма. Под соборностью обычно подразумевается согласное, единодушное участие верующих в жизни мира и церкви, коллективное жизнетворчество и коллективное спасение. Соборность противопоставлялась индивидуальному мудрствованию с его рассудочной, по православным представлениям, абстрактной спекуляцией. Соборное религиозное переживание и соответствующее поведение чуждалось интеллекта и скорее ориентировалось на эмоцию, "движение сердца" — но в то же время стремилось к конкретности, осязательности религиозных актов, к их согласованности с обычаем и "естественными" привычками, а не с отвлеченными принципами<sup>9</sup>.

Христианский Запад, первоначально придерживавшийся принципа соборности /его реликты по сей день сохранились в католической доктрине/, постепенно отказался от него в силу воздействия процессов индивидуализации и рационализации личности, начавшихся еще в период позднего средневековья.

Эпоха Возрождения принесла с собой окончательное разделение умственного труда: появились профессиональные поэты, прозаики, мыслители, ученые-экспериментаторы, теологи и т. п. В православном мире этот процесс задержался на несколько столетий. Принцип соборности, порожденный патриархальной системой ценностей, в значительной мере способствовал сохранению относительной синтетичности, сращенности различных форм бытия и мышления: политики и религии, философии и общественной практики, искусства и права. В VIII-IX веках в спорах вокруг иконоборчества участвовали простые граждане империи. Клирос и амвон заменяли собою профессорскую кафедру; функцию университетов и библиотек выполняли монастыри, а "боголюбивые иноки пили живую воду из стихир, канона, седальнов, пролога, четый-мйней"<sup>10</sup>.

В специфических условиях России, которая вновь и вновь оказывалась лицом к лицу с необходимостью внешней обороны и внутренней консолидации, которая укрепляла свою мощь за счет колонизации новых земель и установления все более строгого политического режима, принцип соборности нашел весьма благодатную почву. Патриархальный коллективизм во все времена имел здесь многочисленных сторонников. Его социальной базой была, с одной стороны, старая аристократия — боярство, а с другой — многомиллионные массы крестьянства, в чьей среде процессы, связанные с урбанизацией, дали о себе знать впервые в середине XIX века и до сих пор еще не завершились. К тому же значительное отставание России от западноевропейских соседей, которое обнаружилось уже к XIV веку, поставило перед интеллектуальной элитой грандиозную задачу просвещения народа. Духовное освоение не тронутых цивилизацией земель, "очеловечивание" более первобытных по образу жизни и сознанию общественных слоев, необходимость восстанавливать нравственные и интеллектуальные силы нации после очередных периодов лихолетья — все это не

благоприятствовало разделению труда в области духовно-интеллектуальной деятельности. Поэтому — в полном соответствии с православной традицией — политик, ученый, литератор, философ и религиозный мыслитель являются и в древней, и в новой России в одном лице<sup>11</sup>. Подобно тому, как это было в Византии — довольно рано, в XVII веке, здесь появляется особая группа людей с индивидуализированным сознанием, выступающих в роли инакомыслящих и пекущихся об общественном благе<sup>12</sup>. Специфической чертой России в этом плане является прагматический подход к различного рода философским концепциям, в особенности к социальным доктринам: определенная теория обычно интересовала русских постольку, поскольку необходимым и возможным было ее применение на практике. Это также вполне соответствует духу православной соборности и духовного синтеза — собственно русским является лишь доведение определенной тенденции до последнего предела.

Позволим себе проиллюстрировать на одном лишь примере то, каким образом православная традиция соборной интеграции находит достойное продолжение в новой России. Речь пойдет о характерном сращении понятий "красота" и "добро", выразившемся в греческом слове *калехауаδία*, и о той особенности православного мирозерцания, которую С. Булгаков довольно метко определил как "видение умной красоты духовного мира"<sup>13</sup>.

О том, насколько идея "умной" и "доброй" красоты пришлась по душе русским людям, свидетельствует "Моление Даниила Заточника". Даниил метафорически сравнивает разум со златокованной трубой, серебрянными органами, боговдохновенными свирелями и прочим атрибутами эстетически понятой красоты. Соотнося мудрость с красотой, он признает то и другое опорой сердца: "Сердце смысленного укрепляется в телесе его красотой и мудростью"<sup>14</sup>. Сращенность эстетического и этического видения мира дополняется конкретно-практическим

подходом ко всему сущему: автор "Моления" ищет образцы мудрости и доброты среди окружающих явлений природы, с которыми постоянно сравниваются достоинства князя. Внешняя "лепота" для древнерусского писателя неотделима от красоты духовного мира человека.

Спустя шесть с половиной столетий такого рода мироощущение не перестает быть актуальным для русской литературы. Так например, герои "Грозы" А. Н. Островского, обитатели уездного Калинова, все время говорят о красоте, которая ассоциирует у них то с необъятным заволжским простором, то с нерушимой гармонией остановившегося времени /тут синонимом красоты является еще одна греко-православная категория, обозначение которой — "благолепие" — не сходит с уст странницы Феклуши/, то с наивной детской беззаботностью и невинностью /в воспоминаниях Катерины о родительском доме/, то наконец с любящим сердцем, отсутствием какого бы то ни было эгоистического расчета и безукоризненной моралью. Именно так понимаемая красота призвана, по мнению Достоевского, спасти мир. Однако автор "Идиота", "Бесов" и "Братьев Карамазовых", прошедший через "великое горнило сомнений", далек от наивно-реалистических представлений о синтезе ума, добра и красоты. Он понимает, что в человеке XIX века разум и чувство могут противостоять друг другу. "Что уму представляется позором, то сердцу сплошь красотой", — так формулирует эту дилемму нового времени Дмитрий Карамазов и в дальнейшем поведении своем следует православной традиции, идя за голосом сердца, а не рассудка. Несмотря на это и Достоевский, и Чехов, чьи герои видят высший идеал жизни именно в красоте /а не в истине, добре или справедливости/, прекрасно понимали, что эстетическая красота природы, человека и его культуры лишь потенциально заключает в себе "умное добро" и что красота спасет мир только в результате сознательных усилий свободных в своих

действиях индивидуальностей — а это уводило далеко от принципа соборности.

Порожденный кризисным сознанием Смутного времени русский индивидуализм, отдельные элементы которого появлялись на Руси и ранее, даже в домонгольскую эпоху, можно рассматривать как а н т и п о в е д е н и е <sup>15</sup> по отношению к общепринятому коллективизму. Князь Иван Андреевич Хворостинин, которого Г. В. Плеханов назвал первым русским интеллигентом <sup>16</sup>, сознательно пошел наперекор общепринятым нормам православной соборности, не захотев жить и мыслить, "как все наши". Вслед за ним сквозь века потянулась вереница "лишних людей", отщепенцев, которые, разорвав пути патриархального коллективизма, неизбежно отворачивались и от православия, предпочитая критическое мышление Запада. "Антисоборно" вели себя Воин Ордын-Нащокин, Григорий Котошихин, Петр Чаадаев, Владимир Печерин, Михаил Лермонтов, члены кружка Станкевича — будущие западники, а также многие "инакомыслящие" в XX веке. Как известно, вопрос о предпочтении "соборной" /то есть добровольно сросшейся с национальным коллективом/ или суверенной личности стал главным предметом спора славянофилов с западниками <sup>17</sup>.

Любая национальная культура — это диалектическое единство противоположных тенденций, образующих некоторый синтез. Русская культура не является исключением.

Противоборствующие начала таило в себе восточное христианство. Рационально-конкретизирующее течение временами доходило до узкого, "приземленного" прагматизма, а мистико-созерцательное — до идеала столпника и апологии иррационализма. В условиях русского неопитского максимализма обе тенденции подверглись еще большей радикализации, а ко всему прочему — в еще большей степени, чем в Византии, выходили за пределы умственной спекуляции и становились

лись руководящими принципами жизненной практики. Вот почему споры между иосифлянами и старцами заволжскими на рубеже XV и XVI столетий, между традиционалистами и "латинянами" в XVII, между западниками и славянофилами в XIX меньше всего напоминали собою богословские или политические дискуссии: они касались самых больных проблем личной и общественной морали, от разрешения которых зависел выбор нравственной установки, определявшей историческое поведение нации в целом и каждого ее члена в отдельности. Вечные вопросы, волновавшие русскую интеллигенцию: что важнее — здравый смысл или задушевность, общечеловеческий прогресс или самобытность? — по сути дела вращались вокруг извечных дилемм православной культуры, функционировавших, однако, в специфическом контексте патриархальной страны, которая решительно стала на путь ускоренного развития и целого ряда "перестроек".

Что же касается синтеза обеих тенденций, то позволим себе указать лишь на одно его проявление, по праву признанное характернейшей чертой русской духовной культуры и в то же время ценным вкладом в культурное наследие всего человечества. Это органическое сопряжение строгого критического реализма и идеально-утопической одухотворенности. Это то, что Достоевский в свое время называл "реализмом в высшем смысле", а Салтыков-Щедрин — "освежением всякого рода духот веяньем идеала"<sup>18</sup>. Русская классическая литература с присущей ей силой беспощадного анализа в данном случае оказалась способной интегрировать разнонаправленные, но по-своему ценные тенденции в духовной жизни нации.

Примечания

- 1 П. Я. Чаадаев. Сочинения и письма, т. I. Москва, 1913, с. 78-86. Того же мнения придерживаются авторитетные исследователи русской и византийской истории. См. D. Obolensky. *The Relations between Bizantium and Russia /11th - 15th Century/*, в кн.: XIII International Congress of Historical Sciences, Moscow, 1970, p. 8-12; R. Pipes. *Russia under the Old Regime*. Cambridge, Mass., 1974, p. 299.
- 2 Подробнее см. J. Keller. *Prawosławie*. Warszawa, 1982, s. 193.
- 3 На этот счет существует довольно обширная литература. Назовем некоторые работы, отличающиеся, на наш взгляд, большей степенью научной объективности: P. Evdokimov, *Prawosławie*. Warszawa, 1964, s. 37-39; R. Pipes. *Op. cit.*, p. 295-328; А. Шмеман. *Исторический путь православия*, изд. 2-ое. Париж, 1985, с. 350-381; А. Ф. Замалеев. *Философская мысль в средневековой Руси /XI-XVI вв./*. Ленинград, 1987, с. 32, 116-118, 121.
- 4 Ср. А. М. Панченко. *Русская культура в канун петровских реформ*. Ленинград, 1984, с. 192-203.
- 5 Ср. А. Н. Веселовский. *Разыскания в области русского духовного стиха*, вып. 5. Санкт-Петербург, 1889, с. 115-116.
- 6 H. R. Jauss. *Literaturgeschichte als Provokation*. Frankfurt a. Main, 1970, s. 172-178.
- 7 *Повесть временных лет*, часть первая. Москва - Ленинград, 1950, с. 75.
- 8 Подробнее см. R. Pipes. *Op. cit.*, p. 211.
- 9 Подробнее см. P. Evdokimov. *Op. cit.*, s. 176-177; J. Keller. *Op. cit.*, s. 174-175, 193-194.
- 10 А. Шмеман. *Указ. соч.*, с. 274.
- 11 Тип просветителя, осваивавшего разные сферы практической, умственной и духовной деятельности очень распространен в русской истории. Вот лишь некоторые примеры: Сергей Радонежский, Максим Грек, Аввакум Петров, Михаил Ломоносов, Николай Новиков, Николай Карамзин, Александр Пушкин, Виссарион Белинский, Федор Достоевский, Николай Федоров, Павел Флоренский, Владимир Вернадский, Андрей Сахаров, Николай Шмелев.
- 12 Ср. R. Pipes. *Op. cit.*, p. 336-337.
- 13 С. Булгаков. *Православие. Очерки учения православной церкви*. Париж, 1985, с. 278. Ср. там же, с. 323, 328-329.

- 14 Цит. по: Хрестоматия по древней русской литературе XI - XVII веков для высших учебных заведений. Составил Н. Гудзий. Изд. 4-ое, Москва, 1947, с. 138.
- 15 Об антиповедении как культурологической категории см.: Б. А. Успенский, Царь и самозванец: самозванчество в России как культурно-исторический феномен, в кн.: Художественный язык средневековья. Москва, 1982, с. 214.
- 16 Г. В. Плеханов. История русской общественной мысли, кн. I. Москва - Ленинград, 1925, с. 268.
- 17 Ср. А. Walicki. Osobowość a historia. Studia z dziejów literatury i myśli rosyjskiej. Warszawa, 1959, s. 15-16; Idem, W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa. Warszawa, 1964, s. 360-361.
- 18 Ф. М. Достоевский. Полное собрание сочинений в тридцати томах, т. 27. Ленинград, 1984, с. 65; М. Е. Салтыков-Щедрин. Собрание сочинений в двадцати томах, т. V. Москва, 1966, с. 185. Ср. также: А. Hauser. Sozialgeschichte der Kunst und Literatur, Bd. 2. München, 1958, s. 295-298; Э. Ауэрбах. Мимезис: Изображение действительности в западноевропейской литературе. Москва, 1976, с. 373-375.



## LES TENTATIVES DE RÉFORME DU PATRIARCHE NIKONE

István Pirigyi

/Nyíregyháza/

### 1./ Moscou: La troisième Rome

En 1453 les Turcs ont occupé Byzance. La chrétienté orientale a été soumise au joug des Turcs.

Mais les patriarches de Byzance étaient habiles à s'entendre avec les sultans, qui leur ont reconnu la juridiction sur tous les chrétiens orthodoxes de l'Empire.

Les patriarches installés désormais dans le quartier du Phanar, étendaient leur juridiction du Danube à l'île de Crète et de la Dalmatie aux abords de la Perse. Mais les chrétiens de l'Empire ne regardaient plus vers Constantinople pour en recevoir la lumière, ils se tournèrent vers une jeune et vivante capitale religieuse, Moscou.

Ivan III, le grand-duc dont l'épouse, Zôé/Sophie/-était la nièce de Constantin XI- avait revêtu les insignes impériaux, pris pour emblème l'aigle à deux têtes et adopté le cérémonial fastueux jadis en usage à Byzance.

Les théologiens russes avaient mis au point la doctrine de la Troisième Rome: deux Romes sont tombées, Moscou en est la Troisième et il n'y en aura jamais de quatrième. Joseph Volotskoi, le grand ascète a écrit: La disparition de Byzance ne signifiait point l'anéantissement définitif de l'Empire orthodoxe. Du fait que l'amphore était brisée, il ne s'en suivit pas que son contenu était volatilisé. Le Seigneur avait permis aux Infidèles de triompher des Grecs, mais il s'opposerait toujours à ce que la vraie foi fût anéantie par les Latins et les Ismaélites. La vraie foi est éternelle. Il faut remplacer l'amphore brisée par une amphore neuve... Cette nouvelle amphore sera donc Moscou, la Troisième Rome.

Les théologiens de la Troisième Rome, transplantant la doctrine byzantine, ont justifié la toute puissance de "l'auto-crate". Joseph Volotskoï avait écrit: Par sa nature, le Tsar ressemble aux hommes, mais, par sa puissance il ressemble à Dieu. Il est le Vicaire de Dieu sur cette terre, le Chef suprême de le Etat et de l'Eglise.

Selon les théologiens russes, Moscou est héritière de l'Empire universel de Byzance.

Ivan IV-surnommé le Terrible-poursuivit la byzantinisation de la Russie. Rites, contumes, architecture, tout dans Moscou, venait de Byzance, de la Seconde Rome. Le tsar, dont les habits de cérémonie étaient sacerdotaux, devint progressivement le vrai chef de l'Eglise. Il faisait présider les synodes par ses hommes qui intervenaient dans toutes affaires religieuses. L'alliance du trône et de l'autel, ou pour mieux dire: la confusion de deux pouvoir était accomplie.

## 2./ Le Patriarcat de Moscou

Boris Godunov continua l'oeuvre d'Ivan IV. Il voulait que l'Eglise russe fût indépendante de Byzance. Le patriarche de Byzance, Jérémie II, en 1588, était venu à Moscou chercher un appui et solliciter des aumônes. Jérémie-séduit par des promesses à la demande du tsar érigea Moscou en patriarcat indépendant et nomma a ce siege un certain Job, créature du tsar. L'installation eut lieu le 26 janvier 1599. L'année suivante, le Synode de Constantinople ratifia cette décision, faisant de l'Eglise russe une Eglise autocéphale, l'égale de Byzance et des autres sièges patriarcaux. Moscou allait apparaître de plus en plus comme la capitale spirituelle de l'orthodoxie.

Mais les patriarches étant simples créatures du tsar, soumis à ses volontés, il aidèrent sa politique, et fermèrent les yeux sur les vices.

## 3./ Patriarche Nikone

En 1613, la coalition nationale avait porté au trône un jeune noble: Michel Romanof. Début d'une dynastie qui allait régner sur Russie pendant trois cents ans.

Durant le règne de Michel Romanof, les relations entre l'État et l'Église étaient excellentes, car, le père du tsar, était le métropolite puis patriarche Philaret. Le patriarche garantit au tsar l'appui des milieux cléricaux.

Alexis, fils et successeur de Michel s'est mis, lui aussi, à l'ombre du Patriarcat, pour sortir des troubles qui agitaient les débuts de son règne. Il avait appelé au siège de Moscou un moine: Nikone. Nikone était fils de moujik, devenu abbé du grand monastère de Solovki. Il fit sur Alexis une profonde impression /1662/.

A la fin du XVI<sup>e</sup> siècle la grande majorité des Ruthènes rentrèrent au sein de l'Église catholique. Le clergé orthodoxe avait cherché à lutter contre ce mouvement. Pierre Moghila, métropolite de Kiev /1633--1646/ pensait que le meilleur moyen de combattre l'uniatisme était de réformer, moralement et surtout intellectuellement l'Église orthodoxe. Il fonda à Kiev une Académie de théologie, et lui même rédigea le Catéchisme orthodoxe de l'Église orientale et il s'occupa aussi de réformer les livres liturgiques slavons d'après les éditions grecques de Venise.

Élevé au patriarcat en 1652, Nikone était déjà au courant des idées de Pierre Moghila. Nikone avait étudié les travaux de Kiev et a décidé de réaliser la réforme de l'Église russe en même temps qu'il travaillait, on l'a vu, à la rendre indépendante du pouvoir. Il fit venir des livres de Grèce, des éditions allemandes et vénitiennes des textes liturgiques et des Pères et les étudia avec soin. Il constata que la liturgie slavonne était abâtardie et peu conforme aux textes originaux. Il se mit à l'oeuvre.

En 1654 Nikone convoqua à Moscou un Concile qui, sur sa proposition, décida de faire reviser la traduction slavonne de la Bible et les livres liturgiques, et, de mettre fin à certains usages et certaines formes de piété qui relevaient évidemment de la superstition.

Ces mesures ne manquaient pas de sagesse, mais le peuple les comprit très mal. Il n'était pas difficile à un petit

groupe de popes et de moines, ennemis du patriarche, parmi lesquels le pope Avvakoum était le plus actif, de provoquer dans les masses une sainte colère: Nikone voulait livrer l'Eglise russe aux sorcelleries et infamies de l'Occident! Il disait que les prêtres pouvaient se raser, alors que tout le monde savait, que Christ et les Apôtres étaient barbus et que l'impie usage du rasoir était une hérésie romaine! Il avait permis de donner bénédiction avec la main ouverte et seulement avec trois doigts serrés; et de diriger la procession contre le soleil et non vers le soleil!

Tout cela était évidemment affreux et, contre d'aussi abominables erreurs s'éleva torrent d'indignation. Ceux qui prétendaient défendre de vénérables usages contre les innovations se sont surnommés les Vieux Croyants.

En même temps Nikone se mit en travers de toutes les mesures qui pouvait mettre l'Eglise dans la dépendance de l'Etat. En quoi il avait raison; mais ou il avait tort, c'était de le crier sur les toits. En pleine Assemblée il déclata: Je n'ai que faire des conseils du Tsar!

Une coalition s'est noué contre Nikone, faite de tous ceux qu'avaient blessés ses facons hautaines partant des moines de son ancien couvent jusqu'à l'entourage du Tsar. Nikone était attaqué de tous côtés. Il était facile aux innombrables ennemis que son caractère avait valus à Nikone de crier contre l'hérétique, le Latin pourri, le dangereux innovateur, l'intrigant. Le Concile de Moscou de 1666 l'a déposé et il est expédié au fond d'un couvent.

Après la chute de Nikone, le mouvement des Vieux Croyants se répandait progressivement en Russie. Une véritable révolution éclata, le Raskol. En un demi-siècle près du quart de la population russe s'est ralliée à Raskol.

Les successeurs du patriarche Nikone étaient: Josafat, Pitirim, Joakim et Adrien.

Après la mort de patriarche Adrien, Pierre le Grand, le Tsar, avait défendu de procéder à l'élection de son successeur

et a confié la direction des affaires religieuses à un Conseil ecclésiastique que présidait le metropolite de Riazan, Étienne Javorski avec le titre d'exarque patriarcal.

En 1721 le Tsar éditâ un Règlement ecclésiastique, par lequel le Patriarcat était supprimé. A sa place fut institué le Grand Synode, composé de cinq évêques, quatre archimandrites, un moine-prêtre, deux archidiares et deux autres clercs. Le président était un fonctionnaire laïque, appelé Ober-procuror, qui à la réunion du Saint-Synode proposait la matière de ses délibérations, il dirigeait les débats et transmettait au Tsar les décisions. Tout texte non approuvé par le Tsar était considéré nul et non avenu, tous les évêques étaient nommés par le Tsar, qui avait même le droit de proclamer les canonisations, de fixer par le rescrit les jeûnes et les dispenses.

Le régime demeurait en vigueur jusqu'en 1917. Après la victoire de la Grande Révolution d'Octobre, le Concile de Moscou a restitué le Patriarcat.



## К ВОПРОСУ О ДРЕВНЕЙШИХ КУЛЬТУРНО-ПИСЬМЕННЫХ БОЛГАРО-РУССКИХ КОНТАКТАХ

Румяна Павлова

/София/

Разнообразная и богатая проблематика, связанная с христианизацией Древней Руси, как это хорошо известно, включает и многоаспектные болгаро-восточнославянские взаимоотношения. Едва ли можно считать, что 988 г. является началом этих взаимоотношений<sup>1</sup>. После авторитетных работ М.Н. Сперанского, М.Н. Тихомирова, В. Мошина, Б. Ангелова и др. положение о том, что "проникновение болгарской книги в восточнославянские земли началось еще в период неофициального распространения здесь нового вероучения"<sup>2</sup> выглядит весьма приемлемым. Это означает, что болгарско-русские и русско-болгарские культурно-исторические, и литературно-языковые взаимоотношения, отличающиеся своим многообразием и богатством, продолжаются больше тысячелетия.

Благодаря сложившимся историческим обстоятельствам Болгария официально приняла христианство значительно раньше -- в 864 г. Девятое и десятое столетия известны как золотое для древнеболгарской культуры время. Вероятно, древнеболгарские книги стали распространяться в Киевском государстве еще во время княгини Ольги, которая была христианкой. Это означает, что хотя бы при ее дворе должны были быть славянские священные книги /известно, что греческого языка Ольга не знала и поехала в Царьград с двумя переводчиками/. Такие книги должны были иметь и христианские общины в Киевской Руси, даже если предположить, что они были малочисленны и имели только церковь святого Ильи, о которой сообщается в Повести временных лет. Известно, что для любой церкви был необходим хотя бы минимальный набор церковных книг: евангелие, апостол, служебник с требником, псалтырь, часослов, сокращенный октоих, сокращенная триодь -- постная и цветная, праздничная минея и паримейник<sup>3</sup>. В X в., как об этом пишет В. Мошин, все это легко могло быть получено из Болгарии при Игоре и

Ольге. При Владимире и особенно после 988 г. поток болгарских книг явно усилился. Но связанные с болгарскими протографами, восточнославянские рукописи X века до нас не дошли. Самые ранние списки в том числе и датированные относятся к XI в.

Ранние восточнославянские рукописи XI в., связанные с древнеболгарскими протографами, представляют большой научный интерес для истории и русского, и болгарского языков, так как в них кроме восточнославянского пласта содержится и богатый древнеболгарский языковой материал. Поэтому не случайно, что в последнее время стала разрабатываться проблема расширения источниковедческой базы истории болгарского литературного языка за счет восточнославянских списков с древнеболгарских протографов<sup>4</sup>.

При разработке этой проблемы надо учитывать, что при списывании древнеболгарских рукописей, особенно канонического содержания, древними писцами руководил сильный мотив священности текста. Это означало, что переписчики в принципе стремились к буквальному копированию, боясь произвольного отклонения от канонического текста. Сведения о переписывании "слово в слово" иногда дают сами писцы. Например, в рукописи Погод. 968 /ГПБ/ в приписке на л. 222об сообщается: ... написана въ книга сѣа аданасиа алезандрѣскы. в великомъ новѣгородѣ въ владыиунѣ дворѣ повелѣнѣмъ дѣакона Герасима поповни а писалъ вратѣ его Мита а писати вси велѣлъ слово въ слово. писана съ списка с старыѣ книги с болгарскыѣ.

Акростих в византийской и древнеболгарской литературе предохранял текст от более поздних текстуальных изменений. Последние очень важные открытия в области древнеболгарского акростиха<sup>5</sup> подтверждают впечатление о стремлении к точной переписке древних текстов.

Но мотивом священности все же не исчерпываются механизмы, действующие при копировании текстов. Древнеболгарские рукописи должны были приспособиться к местной языковой среде, и успешно в ней функционировать. Древнерусские книжники могли бы в этой ситуации осуществить следующую процедуру: сохранив общий языковой фонд, заменить систематически различные от восточносла-



вянских древнеболгарские формы, местными древнерусскими языковыми формами. Но так не случилось, потому что мешал именно сильный мотив священности текста. Однако, с другой стороны, русификация этих рукописей есть очевидный факт. Нужно отметить, что проблема о степени и характере русификации из-за недостаточной изученности рукописного материала не решена удовлетворительно в славистике. Мнения о том, что русификация была незначительной и касалась прежде всего или только графики, орфографии и фонетики или наоборот, что она становилась все сильнее с XI по XIV вв. и охватывала широко лексику и грамматику, надо серьезно защитить сопоставительными языковыми и текстологическими исследованиями.

Изучение сохранившихся древнейших восточнославянских рукописей дает возможность проследить не первоначальную степень их русификации, которая явно началась еще в X в., а получить представление о том, что было несколько позже, в XI в. Древнерусский графико-орфографический и фонетический слой в сохранившихся древнейших восточнославянских рукописях, изучался и продолжает изучаться в славистической науке. В последние годы ценны в этом отношении своим материалом, подходом и выводами являются работы проф. Тота. По сравнению с тем, что было сделано раньше, в них не только разработана методика и обстоятельно исследуется новый материал, но и учитываются достижения в изучении древнеболгарского языка и особенно новые открытия в области эпиграфики и палеографии.

Известно, что в последние годы доказано существование ранней кириллицы в болгарской эпиграфике, показан древний характер одноерового правописания и его распространения в Преславском центре, доказано, благодаря эпиграфическому материалу Преслава, Равны, Крепчи, Силистренского района и Северной Добруджи, широкое распространение глаголицы в Северно-Восточной Болгарии и ее сосуществование с кириллицей, установлено большое разнообразие в орфографии ранних кириллических и глаголических памятников<sup>6</sup> и т.д.

Среди восточнославянских рукописей XI в., безусловно важное место занимают датированные книги. К ним относится и Изборник 1073 г., списанный для Киевского князя Святослава. В Болгарии эта книга была переведена в начале X в. для царя Симеона. Изборник 1073 г. -- большой текст, содержащий около 7000 слов и свыше 90000 словоупотреблений. Исследователи письма и орфографии рукописи обычно разделяли ее на две части: основная часть с листа 86а по лист 246а и меньшая часть -- начало рукописи и запись на л. 236в. Б. Велчева с точки зрения орфографии выделяет в Изборнике 1073 г. не две, а шесть частей.

В Изборнике Святослава наблюдаем ряд особенностей, имеющих значение для исторической фонетики и грамматики восточнославянских языков. Последовательно, благодаря орфографии представлено мягкое окончание -т' в 3 л. ед. и мн.ч. глаголов, преобладает особенно до 86 л. окончание -ъмь, -ъмь в твор.пад. существительных с основой на о, јо. Изборник 1073 года дает надежные сведения об утрате ринезма в языке восточнославянского книжника, хотя правописание юсов и их древнерусских соответствий не упорядочено и все еще не выработана древнерусская орфографическая норма.

До 86 л. предпочитается правописание ѣр, ѣр, ѣл в отличие от остальной части рукописи, где за небольшими исключениями соблюдается древнеболгарская орфография, хотя произношение писцов едва ли было различным. Изборник Святослава дает надежные примеры о восточнославянском произношении ж на месте праславянского \*dj, несмотря на то, что за исключением слова прѣже, древнеболгарские варианты правописания через жд господствуют. Например, форма надежда употреблена 34 раза, а надежа -- 1 раз, основа осжда -- /осоужда 25 раз, осоужа -- 2 раза, междоу -- 6 раз, межи -- 2 раза и т.д.

Примеры, как полноз и производные /в рукописи есть 7 таких примеров, 6 из которых до 86 листа/ поросате, вереди, оудоровь -- все до 86 листа, подсказывают наличие полногласия в народно-разговорном языке писца. Однако по сравнению с неполногласными написаниями в рукописи они представляют редкие отклонения. То же самое можно сказать и об употреблении флексии -ѣ в род.пад.

ед.ч. и в им./вин.п. мн.ч. -ја основ, о формах товѣ, совѣ и в некоторых других.

В Архангельском евангелии 1092 г., как это известно, есть несколько почерков: первый л. 1--76б, второй, принадлежащий Мичке, л. 77--175а, третий л. 175--177, четвертый на л. 177б -- это почерк XIII--XIV в. и пятый почерк XII в. л. 178--178б. Первые три /третьему принадлежат только два листа/ относятся к 1092 г.

Первые две основные части рукописи /л. 1--76б и л. 77--175а/ показывают различия в степени русификации<sup>8</sup>. В то время как Мичка употребляет знак ж только в месяцеслове /9 раз в слове съжвота/, а в остальных случаях он уже провел древнерусскую орфографическую норму, первый анонимный писец часто оставляет знак ж на своем этимологическом месте или пишет его на месте этимологического оу. Только у Мички встречается написание одинъ /3 раза: одинъ л. 96а и л. 101б, одного л. 129а/ и разговорное восточнославянское окончание -ѣ в род.пад. ед.ч. -ѣ ја основ и в вин.пад. мн.ч., например: недѣлѣ л. 86б, вѣфимѣ л. 130, прѣруицѣ л. 157б, мѣнцѣ л. 169, сѣтовѣ л. 169, илиѣ л. 169б, захарѣ л. 167. Главным образом во второй части, которую писал Мичка, находим местоименные формы товѣ /у Мички 19 раз, а в первой части 1 раз/совѣ /соотношение 14:7/<sup>9</sup> и слова с ж на месте \*dj. В обеих частях полногласные употребления являются редким исключением: веремѣ л. 13б, верегоу л. 31б, оумерети л. 95, жерезина л. 110б/.

В обеих частях однако последовательно переведены два правила правописания: 1/ т' в 3 л. глаголов /единственное исключение форма възхѣтитѣ л. 7/ 2/ -ѣр-, -ѣр-, -ѣл- с четырьмя исключениями: тлѣцѣте л. 26б, накрѣмихомѣ л. 74б, злѣзѣю л. 108б, црѣкѣзѣ л. 118а. Написания -ѣръ-, -ѣрь- редки: възлѣхами л. 136а, възлѣси 144б, възлѣвом 147б, црѣкѣзѣ л. 102, л. 168б, ѡвѣръзѣуѣ сѣ л. 61б.

Окончание с -ѣмь, -ѣмь в тв.п. ед.ч. -о и -ѣо основ преобладает в обеих частях. Это написание явно отражает орфографическую норму, выбранную древнерусскими писцами в соответствии с народ-

но-разговорным произношением. Надо добавить, что написание с ѣмь, ѣмь не было чуждо и древнеболгарской письменности. Оно встречается в некоторых из сохранившихся древнеболгарских рукописях, напр., в Зогр. ев. гласъмь сѣльрьмь, в Сав. книге ножьмь, в Син. пс. гласъмь, шѣтъмь, в Супр. гласъмь, плауьмь, кожьстваъмь и т.д.

Исследование материала в двух датированных древнерусских рукописях, написанных в 1073 г. и в 1092 г., позволяет проследить этап в развитии древнерусской письменной нормы. Эта норма в обеих рукописях все еще допускает варианты за исключением т' в качестве глагольного окончания. Последовательно проведено также написание ѣръ, ѣръ, ѣъл в Архангельском евангелии, преобладает оно до 86-ого листа в Изборнике 1073 г. Писец Мичка пишет, как правило, оу на месте этимологического д. В остальных частях Изборника написание ѣръ, ѣръ, ѣъл и оу < д варьируется.

Случаи как первое полногласие, гласный о в начале слова, окончание ѣ в род.пад. ѣа основ и т.п. отражены в Изборнике Святослава и Архангельском евангелии очень скромно и производят впечатление случайных вкраплений в текст.

Надо сказать, что картина русификации в этих двух больших рукописях очень близка к результатам, показанными И. Тотом по отношению к десяти другим ранним небольшим древнерусским рукописям и по отношению к Остромирову евангелию.

Знакомство с письмом Изборника 1073 г. и Архангельского евангелия, однако, говорит о высокой технике, об очень хорошем обучении и тщательной подготовке древних восточнославянских писцов, о наличии даже в одном и том же скриптории разнообразных орфографических школ.

#### Примечания

1. См. Румяна Павлова. Болгарско-русские и русско-болгарские языковые связи. София, 1979, с. 20--41. Там же и литература вопроса.

2. Э. Зыков. Заметки о русско-болгарских литературных связях старшей поры /X--XI вв./. Русско-болгарские фольклорные и литературные связи 1. Л., 1976, с. 10.
3. См. В. Мошин. О периодизации русско-южнославянских литературных связей X--XV вв. ТОДРЛ. т. XIX, М.-Л., 1963, с. 52.
4. С.Б. Бернштейн. Главни проблеми на историята на българския език. Изследвания върху историята и диалектите на българския език. София, 1979, с. 47--49; Румяна Павлова. Некоторые проблемы изучения языковых взаимодействий болгар и русских /X--XIV вв./. Славянска филология, т. 17. София, 1983, с. 33--39.  
Когда мы говорим, что протограф какой-либо восточнославянской рукописи -- древнеболгарский, это не означает, что между протографом и конкретной рукописью не могло быть и других списков. Очень вероятно, что, например, между Изборником 1073 года и его древнеболгарским протографом были и другие, возможно, и восточнославянские списки.
5. См. Г. Попов. Триодни произведения на Константин Преславски. Кирило-Методиевски студии, кн. 2. София, 1985.
6. См. Б. Велчева. Орфография древних русских рукописей XI в. и древнеболгарская письменность. Славянска филология, т. 19. София, 1988, с. 147--148.
7. Там же, с. 149--152.
8. Пользуясь данными полной картотеки языка рукописи, имеющиеся в Лингво-текстологической лаборатории Софийского университета.
9. Цифры установила молодая коллега Т. Славова.
10. В Македонском Кириллическом листе есть написание через -ъль-, например: дъльжанѣ.



## ДРЕВНЕРУССКИЙ ПИСЕЦ

Имре Х. Тот

/Сегед/

Предметом нашего сообщения является изучение деятельности древнерусского писца. Писец в средневековье был одним из важнейших факторов грамотности и культуры.

Роль средневекового скриптора в распространении письменности и культуры была исключительно важной и обуславливалась она целым рядом условий, из которых мы коротко остановимся только на следующих:

1. Христианство по своей сущности представляет собой такую религию, которая не может существовать и проводить свою практическую деятельность без письменности. Христианская проповедь и литургия предполагают существование письма и определенного рода литургических книг. Принятие христианства Русью повлекло за собой массовое появление и распространение письменности на Руси. Абсолютно правдopodobно заявление неизвестного ученого XIX в. о связи христианства с грамотностью в Киевской Руси: "Христианство и грамотность явились у нас в одно время, нераздельно. Отсюда взгляд нашего древнего общества на христианство и грамотность как на одно нераздельное целое; отсюда тождественность у древних русских понятий христианства и грамотности"<sup>1</sup>.

Тесная связь между христианством и грамотностью в средневековье была подтверждена научными исследованиями последних лет.

Исследованиями истории книг было установлено, что для нормальной деятельности простой приходской или домово́й церкви потребовалось наличие 8 литургических книг. Кафедральные соборы и монастырские храмы нуждались в большем числе литургических книг. Соборы и храмы могли

выполнять свою функцию нормально с помощью 26 литургических книг<sup>2</sup>. Число церквей, соборов, монастырей постепенно росло и с параллельно с этой тенденцией увеличивалось и число необходимых для службы литургических книг. Необходимо учитывать и то, что имелись книги и у зажиточных мирян, причем среди этих книг встречались и книги с нецерковным назначением, т. е. "четыре книги". Б.В. Сапунов сделал попытку приблизительно определить число церквей, храмов, соборов и монастырей и на основании этих данных реконструировал приблизительное число древнерусских книг с учетом и светской литературы. У него получилось два варианта реконструкции книжного богатства Руси с X века до середины XIII в. По минимальному варианту число книг можно считать равным 315000. При оптимальном варианте Б. В. Сапунов определил книжное богатство Древней Руси в 130-140 тыс. томов<sup>3</sup>. Несомненно, что появление и распространение такого большого количества рукописных книг привело к "информационному взрыву" на Руси. Для осуществления этого "взрыва" нужны были соответствующие "кадры", которые посредничали в снабжении Руси книгой, т. е. нужны были писцы, которые усердно списывали книги. Было установлено и то, что к середине XI в. Русь вышла на уровень европейских стандартов в области культуры, т. е. в распространении грамотности.

Все это предполагает, что с X до середины XIII в. списыванием, перепиской рукописных книг занималось заметное количество писцов. Таким образом древнерусский писец является ключевой фигурой древнерусской грамотности и культуры.

Труд списывания книг был напряжен, продолжителен и тяжок<sup>5</sup>. Однако одновременно списывание книг считалось и почетным, дорогим трудом. Древнерусские люди смотрели на списывание книг как на богоугодное дело, которое спа-



сает не только самих писцов, но и тех, кто читает или даже слушает книги<sup>6</sup>.

Несомненно, что первые литургические книги были приведены в Киевскую Русь из Византии и Болгарии. Однако вскоре появились и древнерусские писцы, которые, продолжая дело своих мастеров, способствовали сравнительно быстрому распространению грамотности на Руси.

Имея в виду быстрое включение Древней Руси в европейский стандарт образованности и просвещения, мы вправе предположим, что списыванием книг уже в первой половине XI в. занималось немалое количество древнерусских книжников и до нашествия татар их число несомненно росло.

2. В средневековом обществе скриптор занимает своеобразное место в распространении просвещения и образованности. Скриптор в то время выполняет довольно сложную функцию. Он был не только посредником между автором сочинений и их читателем. Он был одновременно и корректором и даже редактором<sup>7</sup>. Несомненно, что книги списывались по желанию заказчика, строителя книги. Однако как переписывалось выбранное заказчиком произведение полностью зависело от скриптора, от его способностей, склонностей, опытности, начитанности и совести.

Известно, что существовали очень строгие правила списывания книг, которых писцы должны были придерживаться, и все-таки не встречается двух вполне одинаковых, тождественных текстов в средневековых рукописях. Даже в тех рукописях, которые были списаны с одного и того же протографа, оригинала намечаются заметные расхождения. Эти расхождения невозможно в каждом случае объяснить ошибками писца, которые проникали в рукописи только из-за невнимательного отношения скриптора к своему труду. Писец не только портит свой протограф, списывая его; он очень часто и исправляет текст своего протографа. Расхождения между разными списками одного и того же оригинала /протографа/ возникают и в результате со-

знательной деятельности скриптора. Скриптор смотрит на переписываемый им текст как на свою собственность и поэтому может внести в него определенные коррективы по своему желанию. Таким образом скриптор одновременно выполняет и функцию редактора определенного произведения. Этот факт показывает, что писец как бы стоит между автором определенного текста и читателем этого текста. Вследствие этого читатель часто может связать текст, произведение не с его отсутствующим автором, а с личностью писца, который делает текст доступным для читателя. Этим объясняется и то, что читатель очень часто чувствует писца ближе к себе, чем автора<sup>8</sup>. Вследствие деятельного вмешательства писца в текст деятельность скриптора и деятельность автора строго не разграничиваются между собой. Таким образом писец в определенной степени может выполнять и работу автора, становясь как бы соавтором списываемого им текста. Этим объясняется и та практика средневековых скрипторов, когда в своих записях, сделанных в рукописи, они чаще называют себя, чем авторов, списанных ими текстов<sup>9</sup>. Все это показывает, что на определенном этапе истории средневековой письменности личность скриптора как бы заслоняет личность автора, списываемого текста<sup>10</sup>. Это обстоятельство дает нам право видеть в лице автора не только пассивного исполнителя определенной задачи, а активную динамическую, творческую личность.

Такое динамическое восприятие писца несомненно приводит к более реальной оценке деятельности писцов.

Несмотря на важность многогранной работы средневековых писцов, мы должны признать, что знаем очень немного как о труде средневековых скрипторов, так и о деятельности древнерусских писцов. Наши сведения о деятельности, о психике древнерусских скрипторов далеко неполны, и чаще всего фрагментарны.

Эта фрагментарность впрочем вполне понятна и объяс-

няется оно характером работы исследователей над рукописями. Исследователь черпает свои информации о писце/писцах интересующей его рукописи прежде всего из самой рукописи. Характер почерка, качество выполнения списывания, ошибки, недочеты писца/писцов служат основным источником информации о скрипторе/скрипторах. Запись писца/писцов и его/их приписки могут дополнять картину о писце/писцах. Однако эта информация, полученная во время работы над рукописью, относится только к одной рукописи, к одному или — реже — двум, трем скрипторам.

Для изучения деятельности древнерусских писцов XI—XV вв. мы обратились к рукописям собрания ГИМ. Мы воспользовались в нашей работе "Списанием пергаменных рукописей" Государственного Исторического музея, составленным М. В. Щепкиной, Т. Н. Протасьевой, Л. М. Костюхиной и В. С. Голышенко<sup>11</sup>. Конечно в случае необходимости мы обращались за информацией и к другим рукописям XI—XIV в., и использовали их данные, как дополнительные сведения.

Конечно, нам известны результаты работы как виднейших палеографов-классиков, так и наших современников. Особенно полезными, основополагающими для нас служат высказывания А. И. Соболевского, Н. Каринского и Е. Ф. Карского.

В нашей работе мы исходим из динамического подхода к оценке деятельности древнерусского скриптора. Труд древнерусского писца мы оцениваем как проявление деятельного, динамического отношения писца к своей работе.

Этот деятельный, динамический подход древнерусского писца наличествует с первого момента его работы над рукописью, но получает свое конкретное выражение в оформлении основной записи писца, в которой он высказывает основную информацию относительно своей работы. Изучая основные записи Упыря Лихового /1047/ и Григория, главного писца Остромирова евангелия /1057/, мы можем убедиться в том, что существовали своего рода "штампы",

образцы оформления основной записи писца. Эти образцы находились в широком употреблении. Однако в конкретном случае определенный писец свою основную запись оформлял соответственно своей книжности, своим личным способностям, интересам, знаниям. Так например, он мог не брать полностью полный штамп, образец записи, а выбирал из него только те части, которые считал для себя актуальными. Таким образом, он составлял неполную основную запись, а укороченную, пропуская те сведения, которые он считал неактуальными. Писец мог действовать и прямо противоположно: вместо краткой записи писать более позднюю, пропуская некоторые моменты, которые не приходили ему на ум. Конечно писец мог относиться к своей работе и иначе: он мог списать полную основную запись оригинала, не изменяя ее, как это сделал скриптор Службника митрополита Киприана, списав запись протографа Службника<sup>12</sup>.

В дальнейшем мы остановимся на отдельных моментах изучения деятельности древнерусских писцов.

### 1. Подготовка древнерусских писцов

В специальной литературе подготовка древнерусских писцов характеризуется условно. А. И. Соболевский пишет, что сведения о специальной подготовке древнерусских писцов "очень скудны"<sup>13</sup>.

По аналогии с Житием Феодосия Печерского он предполагает, что писцы учились в частных или церковных училищах. Е. Ф. Карский, касаясь этого вопроса, заявляет, что нет прямых свидетельств о том, как вырабатывался древнерусский писец. Все же он предполагает, что писцы получали свою основную подготовку в монастыре или в школах /позднее/<sup>14</sup>.

Если предположить, что имелись как церковные /приходские, монастырские/ так и светские училища, то, характеризуя обучение в них, мы можем выделить на первом

месте "суровое обращение учителей к ученикам" /А. И. Соболевский/, что было столь характерным для средневековой школы. О суровости и тяжести "своих школьных" лет упоминает в одной из своих приписок известный профессиональный скриптор XIV в. Козьма Попович. Делая пробу пера, он восклицает: "о горѣ вѣтн оученикомъ оу дѣкона"<sup>15</sup>.

По приписке Козьмы Поповича, в XIV в. грамоте можно было научиться и у дьякона, что не оказалось столь заманчивым для Козьмы. Особо следует здесь честь, что дьяконы, несмотря на их принадлежность к духовенству, не считались священниками. Об их общественном положении и их месте в рамках духовенства свидетельствует моление митрополита Киприана 1390 г., согласно которому дьяк "слоуга во естъ, попоу неравенъ"<sup>16</sup>. С скромное материальное положение дьяконов заставляет их зарабатывать обучением детей грамоте.

В том случае, если скриптор был "попным сыном", сыном попа, он мог усвоить тайны грамотности у своего отца; у сельского или городского священника. В этом отношении очень поучительной является запись Псковского паремейника 1271 г. Рукопись была переписана двумя писцами: отцом и сыном. На листе 736 находится запись попа Захария, в которой он сообщает, что эта часть рукописи была переписана им. Запись продолжается так: "а утѣте нѣсправляюще не хльнуше ѣа дѣла, уикдѣ дѣтина пошлѣ"<sup>17</sup>. Во второй части своей записи поп Захарий просит читателя простить его сына за те ошибки, которые молодой писец допустил при переписке второй части рукописи, списанной сыном. Запись второго скриптора, сына попа Захария, Олуфа находится на листе 91а. Рассматриваемая запись попа Захария свидетельствует о теплом, бережном отношении учителя /отца/ к своему ученику /сыну/. С полным правом можно предположить, что писцы, выходившие из рядов духовенства обучались грамоте у своих от-

цов. Учитель обычно следил за работой своего ученика во время его первых попыток списывания книг и поддерживал его в работе своими советами.

С вопросом подготовки древнерусского писца связан вопрос об объеме его образованности. Образованность древнерусского книжника несомненно была прежде всего церковной с определенными элементами светских знаний.

В принципе можно прийти к заключению, что образованность древнерусских скрипторов была далеко не однообразной. Те писцы, которые учились писать у простых дьяконов, усваивали умение читать, писать и петь и владели более или менее полным знанием Псалтыри и Часослова. Широкое взаимоотношение средневековых людей с Псалтырью объясняется тем обстоятельством, что обучение чтению в школах велось как правило по псалмам. Умение читать и писать и петь, знание Псалтыри и Часослова — все это составляло тот минимум знаний, которым располагал простейший древнерусский писец. Имеющая данные относительно того, что на Руси "издревле" учителя учили детей в начале Азбуке, потом Часослову и Псалтыри, а потом Апостолу<sup>18</sup>.

Для учеников приходских священников или самих этих священников был характерен — в принципе — более широкий круг знаний. Они могли располагать определенными сведениями из Евангелия, из Апостола, из Триодей или Миней. Эти книги составляли тот минимум богослужебных книг, который был необходимым для совершения службы в церквях<sup>19</sup>. По всей вероятности приходские священники организовывали при церквях частные школы с целью обучения детей чтению, письму и пению. Организация таких школ входила и в их обязанности<sup>20</sup>. Несомненно существовали школы и при епископских кафедрах, где имела постоянная нужда в грамотных людях. Этот обычай несомненно был воспринят от греков, которые при метрополиях — как правило — организовали школы. Студийский и Иерусалимский

уставы определяли тот запас необходимых книг, которым располагал каждый монастырь. В монастырях по предписанию Студийского устава существовали библиотеки. Обязанности библиотекаря определялись Студийским уставом. В обязанность к н и г о х р а н и л ь н и к а входило "сз всацѣмъ прилежаннѣмъ книгъ влѣсти"<sup>21</sup>. Этот же устав предписывает монахам регулярно пользоваться библиотекой, т. е. читать "душеполезные книги". Эти книги читались коллективно на соборах, во время трапезы и индивидуально в кельях<sup>22</sup>. На этом основании можно предположить, что в монастырях в принципе имелись иноки, которые умели читать. Другой вопрос, насколько монахи были грамотными; т. е. умели не только читать, но и писать /книги/. В средневековье чтение книг и умение писать не были тесно связаны между собой: были люди, которые умели читать, но не умели писать. Условия монастырской жизни создавали хорошие условия для распространения грамотности и книжности. Несомненно, что монастыри с самого начала их существования были очагами книжности и грамотности. Первые общежитийные монастыри появились при Ярославе Мудром, создавшем в Киеве после 1037 г. мужской и женский монастыри<sup>23</sup>. Значительным книжным центром в Киеве стал Печерский монастырь, в котором, по Житию Феодосия Печерского, издавна занимались списыванием книг. Книги здесь списывались, по всей вероятности, не в скриптории, а в кельях<sup>24</sup>. В Киеве же находились в середине XII в. княжеская библиотека с большим скрипторием, созданные, по летописи, Ярославом Мудрым, где по предположению ученых ок. 20 писцов занимались переводом и списыванием книг.

Лучшей традицией Печерского монастыря была любовь к книгам, к "книжному почитанию", книжному делу. Уже сам Феодосий Печерский наставлял монахов к чтению книг. При Феодосии Печерском уже выделился чернец Иларион, умело списывавший книги. Традиции этого монастыря указывают

на то, что грамотные монахи охотно учили грамоте безграмотных иноков.

Через иноков влияние Печерского монастыря распространилось и на другие, созданные позднее, монастыри, которые во всем старались подражать знаменитой печерской обители.

Условия монастырской жизни создавали хорошую плодотворную почву для книжности: там сосредоточилась масса книг, которые можно было переписывать. Там были грамотные, даже образованные люди, способные списывать книги. По данным источников, среди монахов - во все времена - находились книголюбы, высокообразованные начитанные иноки. Образованные монахи обладали широкими и разнообразными знаниями. Здесь и надо искать лучших писцов рукописей XI-XII вв. В дореволюционной специальной литературе было распространено мнение о большой, почти исключительной роли монастырей в просвещении домонгольской Руси. В наши дни, когда мы располагаем значительным числом памятников бытового письма /берестяные грамоты, надписи/, значительная роль в распространении грамотности отводится исследователями и светским факторам /государство, законодательство, хозяйство, торговля/. Как в большинстве спорных вопросов и в данном случае истина находится где-то посередине.

Для правильного решения вопроса о роли церковных или светских факторов в истории древнерусской культуры следует исходить из исторических фактов. В этом отношении вполне приемлемым кажется нам предположение Е. Голубинского о двух фазах истории древнерусской книжности. По его мнению, историю древнерусской книжности можно разделить на две фазы. Первая фаза относится к деятельности Владимира Святого, крестителя Руси, при котором там появилось письмо. Вторая фаза книжности на Руси связана с деятельностью Ярослава Мудрого, который сделал Русь книжной и грамотной. Ярослав был "посади-



телем" книжности, просветителем Руси<sup>25</sup>. Созданные Ярославом Мудрым при Соборе Св. Софии в Киеве библиотека и скрипторий породили новое сословие ремесленников — официальных писцов. Возникновение "сословия" писцов-профессионалов, которые будут играть большую роль в распространении книжности на Руси восходит к первой четверти XII в.

Наконец на основании данных некоторых рукописей можно предположить, что в Киевской Руси существовали и миряне, умевшие читать и писать, которые тоже списывали книги. Наличие таких писцов-мирян предполагается учеными в начале XI в. Таким светским писцом мог быть Путята, списавший одну из древнейших рукописей "Путятину Минею". Эти светские списыватели книг составляли, по Б. А. Рыбакову, особый слой городского населения. Они были независимыми и свободными от церкви. Число писцов-мирян постоянно растет. К концу XI в. в Новгороде появились книгописные мастерские, в которых даже произошло разделение труда писцов<sup>26</sup>. Наличие коллективов, которые занимались списыванием книг, предполагалось и Н. Н. Розовым, согласно которому к концу XI в. — началу XII в. в Новгороде существовали "артели", специальные группы книгописцев, списывающих такие объемистые рукописи, как комплект Минеи XI-XII вв.<sup>27</sup>

Чем отличалась образованность светских книгописцев от образованности служителей церкви, трудно сказать. Возможно, светские писцы имели большую склонность к событиям светской жизни. Они большее внимание обращали на исторические события своего времени или своего города. Однако значительных расхождений между образованностью светских и церковных писцов не было потому, что в "образованной части общества XI-XIV вв. преобладали надо всем и задавали тон религиозные интересы"<sup>28</sup>.

Наконец, следует отметить, что ход развития письменности на Руси целиком отражает развитие средневековой письменности, которое проявляется в лаицизации письма и писцов.

Этот процесс свойственен и развитию древнерусской грамотности.

## 2. Личность древнерусского писца

Одной из характерных черт древнерусского писца является смирение, скромность. Смирение является важнейшим моральным показателем средневекового христианина.

Смирение писцов можно назвать двойным смирением.

Смирение писца связано с общим стремлением христианского вероучения. Смирение как основное требование к христианину было объявлено Иисусом Христом. Настоящий христианин должен был облечься смирением. Выражением смирения является то, что христианин, унижая себя, почитает другого человека выше себя. Однако человек средневековья боролся и со своей "грешной гордостью", что иногда выражается в записях, приписках писцов.

Однако имеется и смирение другого характера, которое очень часто можно наблюдать у средневековых авторов. Средневековой автор имел перед собой своеобразный идеал, который воплощался в риторическом витиеватом изложении своей темы. Однако обычный автор, чувствуя недостаточность своей подготовки, свое расстояние от идеала, в своей записи выражает это недовольство собой, своими способностями и возможностями<sup>29</sup>.

По всей вероятности, писец также имел свой идеал. Идеалом ему служил ка ли граф, работе которого он старался подражать. Простой скриптор также чувствовал свое расстояние от идеала. Это возбуждало в нем чувство слабости, чувство смирения, что находило свое отражение в записях, приписках писцов. Таким образом для средневековых книжников характерным является двойное смирение, в котором христианское смирение сочеталось со смирением и самокритикой творческого человека.

Смирение писцов нашло свое языковое отражение в употреблении своеобразных "эпитетов", определений.

Этим объясняется то, что переписчики рукописей при своих именах употребляют такие определения, которые выражают их грешное, недостойное, жалкое состояние. Например: грѣшнѣи рабъ Алексѣ [Син. 1203], грѣшнѣи Тимофей [Хлуд. 187], грѣшнѣи Тимофей [Пономарь] [Син. 786], многогрѣшнѣи Поликарпъ [Син. 740], многогрѣшнѣи и грѣшнѣи [Син. 896], многогрѣшнѣи рабъ вожи уернецъ Иоанъ Телецъ [Син. 67], многогрѣшнѣи Леонидъ и Григорий [Син. 70], грѣшнѣи Фофанъ [Син. 68], многогрѣшнѣи Стефанъ Засковичъ [Син. 838], многогрѣшнѣи рабъ вожи Коузенка дѣланъ [Хлуд. 37], грѣшнѣи инокъ Лоука [Муз. 4040], грѣшнѣи и лѣнивѣи и неродивѣи Иоаннъ уерноричецъ [Син. 333], многогрѣшнѣи, грѣшнѣи Фома Писецъ [Син. 240], грѣшнѣи Федоръ презвитеръ [Син. 600], смиреннѣи митрополитъ Киприанъ [Син. 601], грѣшнѣи Онфимъ [Син. 275], послѣднии въ иноцѣхъ непотрѣбнѣи Андрей смиреннѣи [Усп. 7 перг.], многогрѣшнѣи Окинефъ [Усп. 3. перг.], многогрѣшнѣи Лоука дѣланъ [Син. 71], многогрѣшнѣи Давидъ дѣланъ [Син. 897], многогрѣшнѣи рабъ вожи Михаилъ [Син. 173], рабъ вожи многогрѣшнѣи Данило [Син. 839], многогрѣшнѣи въ иноцѣхъ Иевъ уернецъ [Син. 199], грѣшнѣи недостойнѣи Перфирий священнѣи инокъ [Увар. 181], грѣшнѣи Андрей дѣланъ [Син. 331], многогрѣшнѣи нерадоуменъ Гаврило попъ [Син. 872], Козьма дѣланъ Поповичъ гравѣщимъ роукама, киветливѣимъ гадзкомъ, овидливѣимъ очима [Син. 172], маломощнѣи и грѣшнѣи рабъ вожи дѣланъ Яковъ [Син. 248] .

Эти примеры свидетельствуют о том, что некоторые писцы не только охотно пользуются эпитетами, которые выражают им смирение но и находят радость и в градации отрицательных определений.

Однако имеются и исключения.

Рассматривая записи писцов, мы наблюдали и такие случаи, когда писцы, казывая себя по имени, не обращаются к эпитетам, выражающим их греховность.

Так например, Иоанн, писец Изборника 1073 г., или Константин, списавший Огласительные слова Кирилла Иерусалимского. Отсутствует эпитет при имени писцов в нескольких рукописях. Мы не обнаружили такую "характеристику" писцов в следующих кодексах: Син. 69, Воспр. 17, Син. 837, Син. 15, Син. 232, Син. 69, Син. 837, Щук. 9.

Писцы рассмотренных рукописей не считали необходимым письменное выражение своей скромности, своего смирения. Возможно, что в этих случаях в душе писцов побеждала человеческая гордость, которая постоянно боролась со смирением средневекового человека.<sup>30</sup>

Следует оговорить еще одно отклонение от обычая. Имеются и такие случаи, когда в своей записи писец не называет себя.

Писец Службника 1380 г. /Воскр. 7/, сделавший киноварью довольно распространенную запись, в которой просит читателя молиться о его "сгрешениях ради помощи", не называет своего имени. Подобным же образом остается анонимным писец кинноварной записи в Канонике XV в. /Муз. 371/. Чуткий, отзывчивый к событиям природы и событиям своего времени, писец сочинил, сообщая об астрономических событиях, недлинную, но очень теплую и молитву к Богу, в которой просит Его "пощадить их". Все же писец не выдал своего имени. Имея в виду, что в обоих случаях мы имеем дело с ярко выраженными религиозными чувствами переписчиков, мы уверены в том, что именно христианское смирение заставило этих двух писцов "остаться безымянными".

### 3. Труд древнерусского писца

Труд древнерусского писца не был легким. Списывание книг оказывалось тяжелой, трудоемкой и ответственной работой. Несомненно, что подготовка писца влияло на работу переписчика: хорошо подготовленный, опытный писец легче справился со своей задачей, чем тот, кто только знал грамоту.

Средневековой человек воспринимал свое умение читать и писать как божий дар. Он получил свои знания от Бога, однако не для того, чтобы скрыть их от своей среды, а для того, чтобы сообщить их своим братьям и сестрам. Средневековью был чужд всякий продукт деятельности, который был создан только "для себя", а не ради душевной пользы людей. Создавать, творить что-нибудь, считалось морально оправданным только в том случае, если созданное большими усилиями творческого человека служило делу спасения души людей. Для средневекового человека творческий акт одновременно был и моральным<sup>31</sup>. Творческий акт воспринимался и как моральный, поэтому обыкновенный человек испытывает чувство уважения к творческому человеку.

Работа писца была направлена на то, чтобы посредством его усилий спасти душу других: прежде всего душу заказчика и будущих читателей списанной им книги.

Однако скриптор осознал и то, что он тоже является пропавшим, грешником, и стремился спасти и свою душу. Списывание книги как средство к спасению, как цена за спасение души человека ярко выражается запиской Добринова в списанной им минеи конца XIII в.: "Ѣда како вашими мѣ<sup>л</sup> вами подасть ꙗ оцѣненіе грѣхомъ, давшего цѣнѣ книгъ си<sup>ѣ</sup>".<sup>32</sup> Таким образом, заказ, списывание и чтение литургических книг были "душеспасительными" занятиями средневекового человека.

Цель, которой руководствовались скрипторы, ясно выражена в их записях.

Неизвестный писец Новгородской "Климентовской кормчей" списал рукопись "совѣ на спасение доуши" [Син. 132]. Тимофей пономарь написал книгу "въ спасение доуши и въсѣмъ хръстианомъ послоушание". Одновременно он надеялся на то, что заказчикам книги "да подасть...господь царство свое и грѣхъ ихъ потрѣвити" [Хлуд. 187]. Иродин, списавший Евангелие апракос 1323 г., желает "животъ и спасение и отдаение грѣхомъ полоуити" заказчику книги, игумену Мойсею [Хлуд. 29]. Скриптор Евангелия апракоса 1358 г. обращается к Богу с такими словами: "отпоусти...господи вольнага и невольнага прегрѣшенъна" [Син. 69]. Марко Вечеровиц заявляет, что он списал Параклитик 1369 г. "совѣ на спасение, а свѣтѣмъ въ честь" [Син. 837]. Фома, писец Пролога 1400-го года просит Бога подарить заказчикам книги: "животъ и здравье и отдаение грѣховъ въ снѣ вѣкѣ и въ воудоушии" [Син. 240]. Давид, который списал Стихирарь 1424 г., свои добрые пожелания для "строителей", заказчиков рукописи выражает в довольно сложной и витиеватой форме: "въздага имъ господи мѣздоу; да достоинни воудоуть вонти въ вѣ[ш]нии ероусалимъ, а на страшномъ соудѣ царствование твоего оучини съ вѣсми свѣтѣмъ одесноую тебѣ стати и оуслѣзати милосердѣи твои гласъ" [Син. 839].

Анализ рассмотренных записей доказывает, насколько важным был труд средневекового скриптора. Деятельность писца, по нашим данным, могла быть источником доброго или зла и для самого себя, и для заказчика и для читателей.

#### 4. Правила списывания рукописей

Труд средневекового писца был весьма ответственным и тяжким.

Сфера его деятельности, как любая сфера жизни средневекового человека, регулировалась соответствующими правилами, предписаниями, нарушение которых считалось грехом и влекло за собой применение определенных санкций. Студийский устав имел предписания к труду писцов, который был под контролем монастырской братии.

Писцы, как правило, старались придерживаться этих предписаний.

Труд писца начинался с заказа книги. Заказчик — по всей вероятности — только определял жанр церковной литературы /четвероевангелие, евангелие апракос, апостол, псалтырь/, списывание которого он заказывал у писца. Выбор же оригинала, с которого переписчик списывал текст, предоставлялся скриптору. Скриптор старался выбрать из библиотеки, если она имелась в его распоряжении, хороший, красиво списанный оригинал. Важным требованием к оригиналу было то, чтобы оригинал был исправленным, не содержал в себе ошибок. Исправленный оригинал в попятном для писца переводе мог служить протографом при списывании. Если писец списывал с неисправленного списка, ему приходилось указывать на это обстоятельство. Неисправленность оригинала была отмечена и писцом Пандектов Никона 1478 г. Писец подчеркивает, что копия, сделанная им полна ошибок, потому что она была списана с неисправленного списка: [книга] "грѣва и всякого недоушнѣа полна, понежъ съ неисправлена списка списана" <sup>33</sup>.

Выбрав оригинал, писец должен был точно копировать текст. Насколько тщательно приходилось ему работать, показывают записи в рукописях, которые свидетельствуют о том, какими правилами руководствовался скриптор при списывании рукописи.

Инок Лука Смолянин, выполнивший копию Псалтыри 1395 г.

как бы дает советы тому, кто "вздохуетъ сию книгоу препи-  
сுவати". Довольно суровый совет писца сформулирован следую-  
щим образом: "смагнати не приложити или отложити некое сло-  
во или тѣхъоу единоу или нѣкоуны, иже соуть подѣ строками  
въ рѣдахъ" [Муз. 4040].

Как видно из слов Луки, от писца требовалась точная копия ори-  
гинала: слово в слово. Не допускались пропуски и переста-  
новка слова. Должны были сохраняться и титла и строчные зна-  
ки. Однако Лука продолжает: "ни же пременити слогию некото-  
роуо, или приложити оу обѣхъоуныхъ ихъ первне привѣи, или  
пакѣи отложити".

Из этого текста видно, что скриптору строго запрещалось  
вводить в текст изменения. Он должен был даже соблю-  
дать сохранность слогов. во время списывания он должен был  
"съ великимъ вниманиемъ проунтати" текст оригинала

Почти такие же советы, т. е. правила списывания книг,  
повторяются и в Служебнике митрополита Киприяна, опытного  
переводчика и писца. Киприан обращает внимание писцов на  
необходимость точного соответствия копии оригиналу, почти  
дословно повторяя те слова, которые встречаются у Луки.  
Митрополит требует от писца пристального внимания к тексту,  
подчеркивая, что текст нужно списывать "с великимъ внима-  
ниемъ проунтати, оунти сѣхъ или преписувати, ако не от не-  
брежениа въ грѣхъ падете зане же еже от небрежениа възвасте  
въ грѣхъ горши естъ неже еже от невидѣниа възвасте"  
[Син. 601].

То обстоятельство, что советы по списыванию книг в  
двух разнородных текстах совпадают, объясняется тем, что эти  
"правила, предписания для писцов" представляли собой общие  
места. Они часто давались писцам. Эти инструкции были из-  
вестны каждому писцу.

Писцы соблюдали предъявляемые им инструкции. Списывая  
текст, они исправляли замеченные ими ошибки. Так в Триоди-  
постной XII в. неизвестный скриптор два раза отмечает, что  
он ошибся при переписке триоди. Особенно показательна вто-



рая приписка писца на л. 26: "дсе втора песнь завѣсто написати въ семъ кан[онѣ] и а поставлено по стихерахъ послѣди" [Син. 319]. Писец два раза допустил одну и ту же ошибку, забыв списать целую песнь.

Филин, скриптор Ирмологии 1344 г. в одной из своих приписок отметил, что он ошибся, молится Бога за помощь: "О господи помози, посмѣште /sic/, дремота неприменна и въ семъ рядѣ помешахъ съа" [Син. 932]. Неисправленная ошибка воспринималась как грех писца, за который он должен был просить читателя простить его; Так поступил Фома, списавший Галицкое евангелие 1237 г.: "оже воудоу не исправилъ въ коемъ мѣстѣ исправѣа" [Син. 68].

Во время списывания писцы, сознавая свою слабость, невнимательность в молитвах обращались к Богу или Святым за помощью. В приписке Филицы Ирмологии 1344 г. читаем следующую краткую молитву на л. 28: "о господина Козма и Дамьяна и архангелъ господень Вревенъ послѣдите грѣшномуу филиноу писцу" [Син. 932]. Подобным же образом обращается с молитвой к Козме, патрону своему, и Дамьяну писец Пролога 1313 г. Козма Поповиц: "о свѣтатѣ възмездника Козма и Дамьяне послѣшита възро из кону" [Син. 239]. Интересной является приписка неизвестного скриптора в Чудовской рукописи № 11: "господи помози рабоу своему ракову наоучити съа писати роука въі емоу крѣпка, оно бо емоу свѣтло оумъ въі емѣ отроуенъ".

## 5. Ошибки писцов и причины ошибок

Писцы в своих записях перечисляют пропущенные ими ошибки криво написахъ [Син. 1203], криво написахъ, не исправилъ [Хлуд. 187], изроучилъ [Син. 740], воудеть погытено или криво написано [Син. 15], воудоу помгалъ [Син. 932], воудемъ гроуко написали, перестоупиле [Син. 67], не исправилъ, въ коемъ мѣстѣ исправѣа [Син. 68], где воудоу описалъ съа [Син. 837], где воудеть перестоуплено, или описано, где описалъ

сѣа [Син. 333], воѣдоу помешалъ или престоупилъ [Син. 240], воѣдоу описалъ сѣа, не дописалъ, престоупилъ [Син. 401], гдѣ помѣалъ сѣа, описалъ сѣа [Син. 839], гдѣ описалъ [Син. 872]. Писец - пономарь Тимофей, с самокритикой относясь к своей работе, пишет следующее: "криво написалъ, не исправилъ" [Хлуд. 187].

Эти цитаты показывают, что писцы, стараясь списывать текст точно, невольно допускали ошибки, которые они хорошо осознавали. Они могли неправильно списывать текст, пропускать или прибавлять нечто к списанному тексту. Все это считалось виной переписчика, которую он должен был исправить. Обязанностью писцов являлось исправление текста. Однако писец, очень часто, не замечая ошибки, не исправлял текст. Этим объясняется оборот в записях: "не исправилъ". За пропущенные ошибки, писцы подвергались — по Уставу — разного рода наказаниям. Однако за исправленность или неисправленность списанного текста нес ответственность и читатель рукописи. Исправлять ошибки было долгом и читателя, поэтому писцы часто обращаются к своим читателям с тем, чтобы они исправляли обнаруженные ими ошибки и недостатки рукописи. "Ленивый и неродивый" Иоанн черноризец просит своих читателей исправить списанный им текст: "исправивъше пойте а мене грѣшнаго Иоанна не клените" [Син. 333]. "Многогрешный, грубый" писец Фома обращается к своим читателям: "исправляюще утете, благословите мѣа грѣшнаго, а не клените" [Син. 240]. Гаврило поп, писец Трефолая псковского 1445 г. тоже повторяет эту просьбу: "пайте исправивага, а не мене слова хоула не не молви[те]" [Син. 872]. Из этих слов писцов становится ясным и то, что читатели очень часто "критиковали" писцов, квалифицируя работу скрипторов. Критика читателей выражалась в том, что они упрекали скрипторов. Однако смиренный писец просит читателей не ругать его за ошибки копии. Поп Гаврило добавляет к своей просьбе исправлять его ошибки следующий оборот: "твонѣа благослов-

леннѣмъ и исправленнѣмъ мое писанне исполнитъ сѣ" [Син. 872]. Его обращение показывает, что по правилам коллективной ответственности только исправлением ошибок писцов завершился их труд. Для средневекового грамотного человека списывание книг повлекло за собой коллективную ответственность. По всей вероятности читатели часто оставляли текст неисправленным, поэтому дьяк Козьма подчеркивает, что замеченная, но не исправленная читателем ошибка писца становится уже грехом читателя рукописи: "а не исправите то въз на свою доушоу" [Син. 172].

Об условиях работы писцов говорится в тех записях, где писцы указывают на свою работу, отмечают причины, которые вызвали ошибки писцов. В описании трудностей и причин ошибок скрипторы очень многословны. Писцы подробно описывают те условия, в которых они работали, указывая и на то, какими факторами были вызваны пропущенные ими ошибки. Поп Поликарп, писец Евангелия-апракоса 1307 г., отмечает, что он списал рукопись "оу тоуѣ или пѣуали или въз бесеѣ с дроугомъ" [Син. 740]. Писец Максим, выделяя источники ошибок, пишет "криво написано или съ дроугомъ вѣдоуѣ въз малоумни своемъ" [Син. 15]. Козьма Попович признается, что он, списывая рукопись "помѣалъ сѣ въз своен гроузости и пѣаньствѣ" [Син. 239]. Писец Ирмологии ошибся при переписке рукописи: "въ младоумни своемъ" [Син. 932]. Писцы Евангелия апракоса 1355 сделали ошибки "въ глаголанни с<sup>2</sup> дроугомъ или въз дреманни" [Син. 67]. В некоторых случаях средство письма не было удобным для работы: "лихов перо невольнo нмъ писати" — замечает один из писцов того же евангелия [Син. 67].

Микула ерей писец Службника 1380 г. списывал рукопись "съ дроугомъ глагола или въз помѣслъ" [Воскр. 7]. Чернец Иоанн, который сознательно называет себя писателем книги, сообщает, что он "описалъ сѣ младзімъ своимъ оумомъ, по неразоумноу мотемоу". Этим он дает знать читателям, что он не целиком и не всегда понимал текст списанного им Устава

Студийского [Син. 333].

Фома, официальный писец, списавший Пролог 1400 г., грешил при списывании "во своемъ марзѣцѣни [sic] или съ дроуѣмъ глаголѣ" [Син. 270]. Неизвестный скриптор заявляет в Евангелии апракосе конца XIV в., что он списал рукопись "съ дроуѣмъ говорѣа или въ помѣселѣхъ лѣчавыѣхъ" [Увров. 267]. Оифим просит читателя не ругать его "ради тѣлѣности" или за "погрѣшениѣ" [Син. 275].

Писец Данило, списавший Пролог 1425 г., признаваясь в своих слабостях, замечает, что "описалъ сѧ въ своемъ гроуѣности или съ дроуѣмъ веседѣуѣа или по пирѣ" [Син. 839].

Как показывают наши примеры, списывание книг часто совершалось далеко не в идеальных условиях. Объективные и субъективные причины часто мешали писцам и служили источником ошибок скрипторов.

Списывание книг проходило, по всей вероятности, не в специальных скрипториях, а в "келии", где писцу могли мешать посетители. В редких случаях работу писца могли задерживать совершению мирские, светские факторы: пиры и пьянство, как об этом с покаянием сообщают скрипторы. Иногда физическое состояние писца затрудняло списывание книги, как об этом свидетельствует приписка Козьмы Поповича в Прологе 1313 г.: "ох, ох голова мѧ волить не могоу псати, а оуже ношѣ лѣзѣмъ спати" [Син. 239].

## 6. Радость писцов

При списывании книг писцы испытывали не только чрезмерные трудности, ведь переписка рукописей требовала от писцов больших усилий и самоотверженного труда.

Не было чуждо древнерусским писцам и чувство радости, радости от завершения трудоемкой работы. Это чувство находит свое отражение в записях писцов. Свою радость скриптор обычно сравнивает с радостью купца или моряка, успешно,

справившихся с трудностями своей профессии.

Выражение радости писца отражается записью Добрилова евангелия 1164 г. Добрило, писец Евангелия 1164 г., кончая свою работу, выражает радость такими словами: "Икоже радуеться женихъ о невѣстѣ. Тако радуеться писецъ видѣти по слѣдѣнии листъ"<sup>34</sup>.

Аналогично свою радость по поводу окончания списывания книг и другие писцы выражали. Эти приписки, записи могут быть короткими, но нередко среди них и более распространенные сравнения.

Фома, скриптор, списавший Пролог 1400 г., в конце своей записи киноварью написал следующую фразу: "А волозѣ, вратѣ, оврадоуахъ сѣ вельми конуавъ книгѣ сѣ до свѣта дни".

То, что писец последнюю фразу своей записи сделал киноварью, доказывает, что он придавал особое значение выражению радости, которую он испытывал завершив списывание рукописи.

Черноризец Иоанн, "писатель книги" свою радость выражает следующим сравнением: "радоуеъ сѣ коупецъ въ свои домъ пришеаъ, а корабль въ тихо пристанище пришеаъ, тако отрешитъ сѣ волъ от гарма, такъ писатель книги конуавъ [Син. 333].

Подобное выражение радости по завершении труда писца встречается и в среднеболгарских рукописях. В среднеболгарской минее, списанной Добрианом есть приписка, в которой труд писца сравнивается с радостью странника "Икоже странникъ радуетъ сѣ оуѣство. И ѿже в мори кльнѣви шѣрѣсти прѣстанѣше воури. тако и пишущий радуетъ сѣ видѣти конецъ книжѣ"<sup>35</sup>.

Иногда скриптор выражая свою радость по завершении труда, создает своеобразное сочинение, которое выделяется своим гимническим тоном, представляя собой оригинальное произведение писца, в котором воплощаются и его писательский дар и способности.

Своим художественным качеством выделяется запись "грубого" дьяка Андрея, списавшего Устав церковный 1438 г. в Твери. Эта запись представляет собой "художественный акт" Андрея, для которого характерны лирический подход, сочетающийся с тонким наблюдением красоты весенней природы. Когда писец кончил переписку книги, уже наступила весна. Месяц май украсился красивыми цветами. Любуясь красотой майской весны, скриптор проводит параллель между весенней природой и плодом своего тяжелого труда: "Тогда [21-ого мая] неплодны мои руце плоды показаша, весны оубо настощи и даже цвѣти отъ дрѣвеси просцвѣтоша и гавѣ же отъ земли възвращаема възина, тогда и съемое съма по повѣлѣнню божию и новокоренити сѣ по тихости. Могю же и небеснъ гласѣишимъ възвати же отъ зимнаго поовлауеннѣ и мѣсѣзѣ прѣменишимъ сѣ, церкви же Успѣннѣ... цвѣтѣ прѣмелеть благознаменитѣ, книгоу типикъ" [Син. 331].

Сложное сравнение, выражающее весеннюю красоту, служит для передачи радости церкви Успения Богородицы. Она испытывает эту радость, как весной радуются цветам растения, когда получает устав, который будет упражнением этой церкви.

Судя по этой записи, писец Андрей был человеком, любящим природу и способным увидеть красоту весны. Одновременно он был несомненно хорошо образованным древнерусским книжником. Мы не знаем, какое литературное произведение служило для Андрея образцом при составлении этой записи.

## 7. Продуктивность труда писца

В записях писцов часто отмечается день начала и день завершения списывания книг. Эти сведения дают возможность определить продуктивность труда писцов.

В своей записи писец Андрей сообщает дату начала и завершения списывания: "троудолгованѣ възпряхъ тетрадь мѣсѣца декемвриѣ въ 20... съвершихъ же о Христѣ 40.

тетрадеи месяца марта въ 21 день".

Рукопись, списанная Андреем, состоит из 278-и пергаменных листов, написанных полууставом. Учитывая объем рукописи, можно определить продуктивность труда древнерусского книжника. По истечении 152 дней Андрей списал 278 листов. На этом основании можно предположить, что Андрей ежедневно списывал около 1,8, т. е. неполных два листа. Приблизительно такой же результат можно получить проанализировав другие рукописи.

Писец Апостола 1220 г. списал с августа до октября 241 лист. Таким образом за день ему удавалось списать 3,9 листа.

Иродион, писец Евангелия апракоса 1323 года, списал 219 листов за 304 дня, т. е. за день он успевал списать около 0,7 листа.

Куземка, дяк, писец Апостола 1389 /1406/ г., списал 120 листов за 137 дней. Его продуктивность равна 0,8 листа в день.

Приблизительно такой же темп можно наблюдать и у других писцов.

Отклонение от этой нормы представляет собой знаменитое Галицкое евангелие 1144 г., списанное за 50 дней. Рукопись состоит из 260 листов. За день писец успевал списать по 5,2 листа<sup>36</sup>.

Однако, рассматривая продуктивность труда писца, следует исходить из того, что в праздничные дни писцы не работали. Если писцы были духовными лицами или монахами, то они вряд ли целыми днями занимались списыванием книг. По всей вероятности и только небольшую часть своего времени они посвящали переписке рукописей.

Конечно были возможности ускорять темп работы: скрипторы могли привлечь и других писцов, распределяя между ними работу. Усилием двух писцов, Леонида и Григоря, было списано по повелению новгородского архиепископа Моисея Евангелие-апракос 1355 г. Есть основание предполагать, что

для выполнения "спешного труда", списывания рукописей монахи в монастырях освобождались от выполнения своих монашеских обязанностей. Этим обстоятельством объясняется сравнительно быстрый темп завершения переписки Галицкого евангелия 1144 г.

#### 8. Книжность древнерусского книгописца

Выше мы видели, что средневековой скриптор был не только писцом, который тщательно списывал рукописи. Его функции были более широкими и многообразными. Роль средневекового скриптора не была пассивной. Он относился активно к списываемому тексту. Списывая текст, он одновременно снова создает его<sup>37</sup>. На этом основании не является абсурдным предположить, что работа писца представляет собой креативный акт. Креативность скриптора прежде всего проявляется в списывании рукописи, в том, как он обращается с текстом: вносит ли изменения в текст, пропускает ли элементы протографа, или наоборот, дополняет текст своими словами, исправляет ли ошибки. Однако креативность писца проявляется и в его записи. Запись писца является зеркалом его образованности, грамотности и сознательности.

Тот факт, что писец в своей записи называет себя, свидетельствует о том, что он считает свой труд очень важным, даже более важным, чем труд самого автора, чье произведение он списывает<sup>38</sup>. Хорошо подготовленный, книжный писец в своей записи может проявить свои творческие способности. Несомненно, за образцами для записи писца служили записи в рукописях других писцов. Однако конкретное оформление записи скриптора зависело от грамотности и книжности отдельного конкретного писца.

Грамотный, образованный книжный писец обычно выражает в записи свою образованность. Образованного, книжного писца не удовлетворяют традиционные возможности простой записи. Он старается дать больше. Благодаря креативности пис-



ца его запись превращается то в исторический рассказ, то в философское размышление и пр.

Книжность и образованность отдельных писцов отражены и в рассмотренных нами записях писцов.

Писец Псалтыри 1296 г., Захария, который сознательно называет себя писцом, рассказывая о себе сообщает, что "имѣна издѣтъска шкѣуана, много написавъ, Богословіа стѣи книга. оуже при старости емоу възвѣщѣ списа на волоцѣ боуан глѣе шпрако... і сию псалтырю написавъ" [Син. 235].

Захария был не только сознательным, грамотным книжным человеком, но несомненно владел и писательскими способностями, как об этом свидетельствует его сочинение о пользе псалтыри. Захария в своей записи как бы создал Слово о пользе псалтыри. Он обращает внимание своего читателя на то, что Псалтырь и книги пророков вдохновлены Святым Духом и созданы для человека. По его словам, "молитва во и псалтыря вышши есть всѣхъ доверзінъ и пища оумоу есть ꙗко же хлѣвъ тѣлоу" [Син. 235]. Он обращает внимание своего читателя на важность молитвы: "должни во есми за сѧ и за весь родъ крестъѧнскѣи молитвы сѧ псалтырю възносити рекоше. пощади господи, пощади господи люди своѧ, не дажь достоиннѧ своего въ поношение овладати иноплѣмьеникомъ".

Молитвословие Захарии свидетельствует о том, что он был человеком, проявлявший живой интерес к судьбе людей своей эпохи, к проблемам эпохи. Запись Захарии выдает симпатичного, образованного древнерусского писца-профессионала конца XIII в.

Другим представителем талантливых писцов был дьяк Андрей, списавший Устав церковный 1438 г. в Твери. В своей записи он описывает красоту весенней природы. Его запись тоже представляет собой литературное оформление мыслей писца [Син. 331].

Иногда писец, прибегая к литературной форме, описывает события, свидетелем которых он был.

Неизвестный писец Пандект Никона Черногорца 1296 г. не называет себя. Однако, не смотря на свою скромность, он вы-

ражает сочувствие современникам, списывая голод и голодание в Суздальской земле. Он ясно видит, что причиной голода была зависть среди людей: "сзѣдахоу друѣга друѣга завистью" [Син. 836].

"Последний в иноцех" Андрей, писец Триоди цветной 1403 в своей записи оценивает благотворное воздействие митрополита Киприана на русскую церковь: "его же благословеннемъ земля русская мръ глоувоузи приемлетъ, церкви же воина православна одежаго сзвѣше истинного одеаса и исправленнемъ книжнѣ [мъ] и оученнемъ его светлѣть съ пауче солнечныхъ зарен" [Усп. 7].

В Стихираре 1424 г., списанном рукою Давыда, дьяка, скриптор в поэтических словах выражает свое желание, чтобы заказчики книги "да достойни воудѣуть доити въ вѣ<sup>ш</sup>ни вѣроуслишѣ" [Син. 897]. Он выражает надежду на то, что строители книги на страшном суде будут стоять о десную Бога. Краткое молитвословие Давыда было оставлено на основе библейских мотивов.

Эти записи хорошо показывают, насколько некоторые писцы были начитаны в церковно-богослужебной литературе. Однако среди записей встречается и такая, которая свидетельствует о начитанности писца в светской художественной литературе.

В Апостолѣ-апракосѣ 1307 г., списанном Диомидом имеется запись писца, в которой Диомид описывает определенные небесные явления. К своей записи он добавляет сообщение о том, что в том же году был бой князей Михаила и Юрья за новгородское княжение. Выражая свое недовольство усобицей князей, Диомид применяет перефраз из "Слова о полку Игореве". Однако скриптор переделал текст "Слова", пропустив языческие элементы древнерусской поэмы. По поводу междуусобицы он пишет: "при сѣхъ князехъ сѣгашетсѣ и росташе оусобицѣми! гынѣше жизнь наши въ князѣхъ, которѣ и вѣци скоротѣшасѣ уѣлкомъ" [Син. 722]. Диомид, перефразируя "Слово о полку Игореве" несомненно дал знать читателям, что он осведомлен

и в светской литературе и даже умеет цитировать из нее в случае надобности. Одновременно на своем примере он доказал, как относилось духовенство к произведениям языческой литературы. Запись Дионида одновременно свидетельствует и о том, что "на окраинном Пскове" элементы светской поэзии могли проникать и в письменность.<sup>39</sup>

В литературе, посвященной критике текста, неоднократно высказывалось мнение о том, что средневековые писцы были недостаточно грамотными, необразованными людьми, в руках которых списываемые ими тексты только пострадали. Записи писцов не подтверждают такую оценку скрипторов. Картина грамотности, образованности средневековых писцов была более сложной, чем она кажется на первый взгляд.

Среди средневековых скрипторов были, как показывают наши примеры, и хорошо образованные, начитанные писцы, которые имели определенные писательские таланты.

#### 9. Принадлежность писцов к духовному чину

В конце нашего сообщения о древнерусском писце следует поднять вопрос о церковной принадлежности. Общеизвестно, что в средние века монополия знания была в руках церкви. Мировоззрение людей тоже определялось церковью<sup>40</sup>. Согласно этому светского человека и человека духовного звания объединяет церковное, религиозное мировоззрение, мироощущение. Светские и духовные люди различались не своим мировоззрением, а той функцией, которую духовные люди выполняли в общественной жизни. Представители духовенства в начале средневековья выполняли интеллектуальные функции. Миряне лишь позднее стали способны брать на себя интеллектуальные функции духовенства. Однако главной тенденцией средневековой образованности была постепенная лаицизация грамотности и писца.

Несомненно, что древнейшие рукописи, возникшие в Киевской Руси, вышли из рук церковных служителей, из рук духовенства. Однако очень рано появились и такие писцы, которые,

усвоив грамотность от духовенства, не стали духовными лицами, и зарабатывали себе свой хлеб списыванием книг. С этой точки зрения важно высказанное А. И. Соболевским предположение о том, что писцы XI века Путята или скриптор Юрьевского евангелия Оугринец, "назвавшие себя лишь по именам, без всяких титулов, были писцами ремесленниками, мирянами"<sup>41</sup>. Число мирских писцов постепенно, но постоянно росло. Эта гипотеза была принята выдающимся русским палеографом Е. Ф. Карским<sup>42</sup>. Она получила свое практическое подтверждение в трудах специалистов по истории древнерусского книжного дела. Так известный советский кодиколог Н. Н. Розов по этому поводу пишет: "Преобладание среди мастеров книги людей мирских отмечается в первые три столетия русской книги"<sup>43</sup>. Он же отмечает, что переход книгописания из рук духовенства в руки мирян-ремесленников представляет собой своеобразный "процесс демократизации и профессионализации книгописного ремесла, который начался на грани XI — XII вв."<sup>44</sup> Границу превращения книгопроизводства в светскую профессию Б. В. Сопунов также относит к рубежу XI — XII вв.<sup>45</sup> Однако развитие книгопроизводства не шло прямолинейным путем. Согласно данным исследования Н. Н. Розова в XIV в. число мирских книгописцов несколько уменьшилось<sup>46</sup>. Одновременно процент монашествующих в XIV в. по сравнению с XI — XII вв. увеличился почти в десять раз. В этих же монашествующих писцах следует видеть книгописцов-профессионалов, которые списывали книги не по заказу, а "в исполнение послушания", обычно по "благословлению" и выбору настоятеля монастыря<sup>47</sup>.

Ранним представителем этих монашествующих писцов, ставших позднее книгописцами-профессионалами был писец Захария, сознательно называвший себя писцом, который "из дѣтства... много написавъ" в старости списал две рукописи: евангелие-апракос и псалтырь. Однако есть основание думать, что он был и скриптором Псалтыри Симоновской XIII в.<sup>48</sup>

Переписчик Минеи Служебной 1365 г., Филица называет себя владычным писцом. Он работал для новгородского архиепископа Алексея в первой половине XIV в.

Скриптор Пролога 1400 г. Фома также сознательно называет себя писцом.

Эти записи писцов свидетельствуют о том, что на Руси постепенно складывался особый слой общества, который областью своей деятельности считал списывание книг.

Наши источники показывают также развитие книгописного дела в XII — XV вв.

Мы проанализировали рукописи Синодального собрания ГИМ. Рукописи, списанные по XV в. составляют 263 единицы хранения. Из этих рукописей выделяются те кодексы, в которых имеются записи, так как не каждый переписчик оставлял свою запись в списываемой им рукописи. Из 263 рукописей мы отметили записи только в 63 кодексах. Однако писцы в своих записях часто не называют себя, не дают информации о себе в 46 случаях. Имеются рукописи, в которых писец, называя свое имя, не сообщает о себе никаких подробностей и умалчивает о своей принадлежности к духовенству. В таких случаях отсутствие более точных, вслед за А. И. Соболевским, мы можем квалифицировать как свидетельство того, что писец не принадлежал к духовенству. Наши данные распределяются следующим образом:

"мирские писцы"	19
духовенство	
черное	5
белое	15
"сын попа"	3 <sup>+</sup>

Из писцов следует выделить Пономаря Тимофея. Его имя

---

<sup>+</sup> Тимофей в записях встречается 2 раза, так как он списал две книги. Подобным образом две рукописи были списаны и Козьмой Поповичем.

находится на двух рукописях. Тимофеем пономарем называет себя скриптор Новгородской летописи 1229 г. [Син. 786]. Тимофей "пономарь Святого Якова" списал Пролог 1282 г. [Хлуд. 187]. Встает, однако, вопрос, возможно ли отождествление этих двух "пономарей", занимавшихся книгопроизводством. Нам кажется вероятным, что речь идет в данном случае о двух писцах-пономарях, жизнь которых разделяется небольшим промежуток времени.

Однако заслуживает внимание тот факт, что Н. Н. Розов в "Хронологическом списке русских книгописцов XI — XIV вв." обоих скрипторов-пономарей причисляет к белому духовенству<sup>49</sup>.

Наши данные, почерпнутые из записей кодексов, показывают, что кроме 19 лиц, не назвавших свою принадлежность к духовенству, из рядов белого и черного духовенства 22 человека занималось списыванием рукописей, т. е. книгописцев из духовного сословия немного превышает количество светских, "мирских" скрипторов. Конечно среди писцов, выходцев из духовенства, могли быть такие же писцы-профессионалы, как и среди мирян. Особо следует выделить 3 лица, которые вышли из духовенства ["поповичи"], однако на их принадлежность к духовенству не указывается, хотя это не исключено, если иметь в виду, что потомки священников как правило, по наследству также становились священниками или монашествующими. "Поповичи" по всей вероятности учились грамоте у своих отцов и потом по их примеру занимались книгописанием. Учитывая это, можно согласиться с Н. Н. Розовым в том, что профессия книгописца в духовном сословии иногда была наследственной<sup>50</sup>. В этом отношении интересна судьба Козьмы Поповича. В записи Пролога 1313 г. Козьма, называя себя, не сообщает о себе больше никаких данных. Однако в записи, сделанной в Параклитике псковском, он же называет себе дьяком. Однако возможно, что в данном случае термином "дьякон" обозначается должностное лицо, а не принадлежность к духовенству. В исторических документах слово дьяк встречается с определением

того, чьим дьяком является данный писец. Иногда, правда, редко определение может отсутствовать, как в случае дьяка Нестера<sup>51</sup>. Все это дает основание видеть в Козьме Поповиче — в противоположность Н. Н. Розову<sup>52</sup> — мирянина из духовного сословия.

Мы рассмотрели вопрос социальной принадлежности древнерусских писцов. Но не смотря на их принадлежность или непринадлежность к духовенству, древнерусские книгописцы представляют собой древнерусскую интеллигенцию. Особенно важное место занимают среди древнерусских скрипторов те, которые сознательно называют себя писцами. Для этих писцов-профессионалов грамотность представляла собой то средство, при помощи которого они зарабатывали себе хлеб насущный. Они составляли ядро зарастающего древнерусского интеллектуального сословия.

#### Литература

- 1 Списывание книг в древние времена России. Православный Собеседник. 1862, 1, 132.
- 2 Б. В. Сапунов, Книга в России в XI-XIII вв. Ленинград, 1978, 70, 71, 79.
- 3 Б. В. Сапунов. Ук. соч., 82.
- 4 Б. В. Сапунов. "Информационный взрыв" на Руси в XI веке. Русская Речь. 1977, №2, 123.
- 5 Н. В. Волков. Действительно ли безыменна была большая часть трудов древнерусских переписчиков. Журнал Министерства народного просвещения. 1897, 71. /ноябрь/
- 6 Списывание книг в древние времена России. 140.
- 7 Thievenmann Tivadar. Irodalomtörténeti alaphogalmak. Pécs, 1931, 100.
- 8 Thievenmann Tivadar. Ук. соч., 99.
- 9 Thievenmann Tivadar. Ук. соч., 101.
- 10 Thievenmann Tivadar. Ук. соч., 100.
- 11 М. В. Щепкина, Т. Н. Протасьева, Л. М. Костюхина, В. С. Голышенко. Описание пергаменных рукописей Государственного Исторического музея. г. 1-ая. Русские рукописи. Археографический Ежегодник до 1964 г., Москва, 1965, 135-250.

- 12 А. Н. Соболевский. Славяно-русская палеография<sup>2</sup>. СПб., 1908, 32.
- 13 А. Н. Соболевский. Ук. соч., 5.
- 14 Е. Ф. Карский. Славянская кирилловская палеография<sup>2</sup>. М., 1979, 259-260.
- 15 Цитирует А. Седельников. Литературно-фольклорные этюды. Slavica. VI., 1927, Praha, 69.
- 16 И. К. Срезневский. Материалы для словаря древнерусского языка. т. 1., ч. 1., М., 1989, 668.
- 17 И. К. Срезневский. Древние памятники русского языка и письма X-XIV веков. СПб., 1882, 138.
- 18 М. В. Кукушкина. Монастырские библиотеки Русского Севера. М., 1977, 11.
- 19 Б. В. Сапунов. Книга в России в XI-XIII вв., 76-77.
- 20 Е. Голубинский. История русской церкви. 1., Первая половина тома, М., 1901, 721.
- 21 "Устав Студийский" по списку XII в. - Фрагменты. Подготовил к печати Д. С. Ищенко. Источники по истории русского языка. М., 1976, 130.
- 22 Н. Мендельсон. Монастырь. Книга для чтения по русской истории. Под редакцией М. В. Довнар - Запольского. 1., М., 1904, 522.
- 24 Н. Н. Розов. Книга древней Руси. М., 1977, 46.
- 25 Е. Голубинский. Ук. соч., 188, 193.
- 26 Б. А. Рыбаков. Ремесло древней Руси. М., 1948, 407.
- 27 Н. Н. Розов. Ук. соч., 20.
- 28 В. Перетц. Образованность. Книга для чтения... 541.
- 29 Н. Некрасов. Древнерусский литератор. Беседы в Обществе любителей российской словесности. М., 1867, 44.
- 30 Vognay Tamás. Művész a középkorban. Budapest, 1932, 27.
- 31 Vognay Tamás. Ук. соч., 14-15.
- 32 И. Иванов. Български старини из Македония<sup>2</sup>. София, 1970, 234.
- 33 Е. Ф. Карский. Ук. соч., 267.
- 34 Е. Ф. Карский. Ук. соч., 413.
- 35 И. Иванов. Ук. соч., 234.
- 36 И. К. Срезневский. Древние памятники...<sup>2</sup>, 58.
- 37 Thievenmann Tivadar. Ук. соч., 88.
- 38 Thievenmann Tivadar. Ук. соч., 100.
- 39 А. Седельников. Ук. соч., 65.
- 40 Vognay Tamás. Ук. соч., 8.



- 41 А. И. Соболевский. Ук. соч., 28.
- 42 Е. Ф. Карский. Ук. соч., 262.
- 43 Н. Н. Розов. Ук. соч., 99.
- 44 Н. Н. Розов. Ук. соч., 101.
- 45 Б. В. Сапунов. Книга в России в XI-XIII вв., 116.
- 46 Н. Н. Розов. Ук. соч., 101.
- 47 Н. Н. Розов. Ук. соч., 101.
- 48 М. В. Щепкина, Т. Н. Протасьева, Л. М. Костюхина, В. С. Голышенко. Ук. соч., 164.
- 49 Н. Н. Розов. Ук. соч., 155.
- 50 Н. Н. Розов. Ук. соч., 99.
- 51 И. К. Срезневский. Словарь древнерусского языка. Репринтное издание 1., ч. 1-ая, М., 1989, 669.
- 52 Н. Н. Розов. Ук. соч., 143.



## ДВА УСТАВА КНИЖНОГО ЧТЕНИЯ В ДРЕВНЕЙ РУСИ

О.И. Трофимова

/Ленинград/

Уже в XI веке, в первых древнерусских рукописях, мы находим два текста, которые в полной мере можно назвать у с т а в а м и книжного чтения. "Предки наши, как известно, каждое действие человека любили подчинять определенному уставу, для того, чтобы все совершалось правильно, благообразно и по чину. Тем более они не могли оставить без особенного устава почитания книжного, на которое они смотрели не только как на полезное занятие, но и как на дело душесписительное"<sup>1</sup>. Книжное учение ставилось высоко<sup>2</sup>, и новопросвещенным славянам необходимы были сочинения, предписывающие правила чтения: что, как, с какой целью нужно читать<sup>3</sup>. Таковыми сочинениями стали: 1/ С л р в о некоего калугера о чтении книг, открывающее Изборник 1076 года<sup>4</sup>, и 2/ С л о в о Иоанна Златоустого о том, како подобает чтению постушати и внимати, помещенное в начало рукописи Пандектов Антиоха Черногорца<sup>5</sup>. Это очень разные произведения, в разное время возникшие, по-разному написанные и по-разному воспринимаемые. Настоящая статья является первой<sup>6</sup> попыткой сопоставления их как двух типов устава книжного чтения, известных древнерусской литературе на протяжении всего ее существования.

### I

Слово Иоанна Златоустого -- текст, менее известный в науке<sup>7</sup>, чем Слово некоего калугера, и реже привлекаемый для исследований, поэтому целесообразнее будет начать с него. Как было отмечено, первый раз Слово Иоанна Златоустого встречается в начале рукописи XI века Пандектов Антиоха Черногорца, но вписано оно туда было позднее, чем основной текст<sup>8</sup>. По предположению Имре Х.Тота, оно попало в рукопись из не дошедшего до нас болгарского списка

Скитского патерика.

Как известно, славянский Скитский патерик представляет собой перевод систематического /поглавного/ собрания *Arophthegmata patrum* монашеских изречений, относящихся к древнейшей христианской традиции /египетские скиты IV--V вв./, наряду с ним в славянском православном мире был известен перевод собрания *Arophthegmata patrum*, сгруппированного по алфавиту, так называемый Азбучно-Иерусалимский патерик<sup>9</sup>. Скитский патерик традиционно связывают с греческим сборником типа *Ἀνδρῶν ἁγίων βιβλος*, описанным патриархом Фотием в его *Μυρσβιβλον* /X в./ под № 198, Азбучно-Иерусалимский патерик -- со сборником типа *Ἀποφθέγματα τῶν ἁγίων ἱερόντων*. Таким образом, славянская рукописная традиция воспроизводит традицию греческих рукописей, которые издавна различают алфавитно-анонимное и систематическое собрания апофегм<sup>10</sup>.

В славянской традиции Слово Иоанна Златоустого встречается в ряде списков Скитского патерика, в состав же Азбучно-Иерусалимского патерика оно не входит<sup>11</sup>. Перечислим известные рукописи Скитского патерика, где есть Слово<sup>12</sup>:

1. ГПБ, собр. Гильфердинга, № 90 /сер. XIV в., сербск./;  
л. 2--2об. - Слово Иоанна Златоустого читается в абсолютном начале /в данной рукописи оно не озаглавлено/, перед главой "0 безмолвии" /обычно это 2-ая глава систематического собрания в греческих рукописях/, здесь же она никак не выделена и не обозначена.
2. ГИМ, собр. Уварова, № 483 /1542 г., русск./;  
л. 3 - Слово Иоанна Златоустого также читается в абсолютном начале, перед главой "0 безмолвии". Слово не озаглавлено, но место для заглавия оставлено.
3. ГИМ, собр. Уварова, № 493, /XVI в., русск./;  
л. 1 - Слово Иоанна Златоустого также читается в абсолютном начале, перед главой "0 безмолвии".
4. ГПБ, Погодинское собр., № 267 /кон. XIV в., русск./;  
л. 6об. - Слово Иоанна Златоуста читается среди добавочных статей, следующих за главой "0 преспеянии конечном" /обычно

1-ая глава систематического собрания в греческих рукописях/, перед главой "О безмолвии". К сожалению, рукопись не имеет 15 начальных листов.

5. ГИМ, Синодальное собр., № 3 /нач. XV в., русск./;

л. 142 - Слово Иоанна Златоуста читается аналогично Погод. № 267.

Как видно, местоположение Слова Иоанна Златоустого в составе Скитского патерика связано с главой "О безмолвии", то есть с древнейшей редакцией этого памятника<sup>13</sup>, которую отражают списки № 1--3. Списки № 4--5 отражают более позднюю редакцию, пополненную<sup>14</sup>.

Трудно решить, открывало ли Слово Иоанна Златоустого протограф Скитского патерика, или же оно появилось в одной из ранних его копий. Трудно также сказать, входило ли Слово в греческий оригинал Скитского патерика, так как рукопись, с которой был сделан перевод, до сих пор не обнаружена. Нужно учесть еще и тот факт, что Слово не входило в греческое систематическое собрание апофегм. Зато не ранее X века она попадает в греческое алфавитно-анонимное собрание. В.Р. Федер впервые идентифицировал Слово Иоанна Златоустого, до него довольно долго считавшееся русским сочинением<sup>15</sup>, и апофегму № 670 алфавитно-анонимного собрания. Под таким номером оно числится в постатейной росписи анонимной части знаменитой рукописи Coislin № 126 /X--XI вв., без начала/<sup>16</sup> у Ж.-К. Ги. Он приводит инципит: "Ἰωάννης Χρισόστομος καθεξορένου εἰς ἀνάγνωσιν λογίων θεοῦ"<sup>17</sup>, позволяющий отождествить начало апофегмы /она не озаглавлена/, и начало Слова Иоанна Златоустого. Пока текст апофегмы не издан целиком, будем считать условно, что она полностью соответствует славянскому тексту. По мнению В. Федера, апофегма восходит к гомилии Ефрема Сирина "De rapnoplia ad Monachos"<sup>18</sup>. В действительности, вопрос решается не так просто. Один и тот же отрывок входит в два произведения, надписанные именем Ефрема Сирина: в уже упоминавшуюся гомилию "De rapnoplia..." и в гомилию "De patientia..."<sup>19</sup>. Последняя была также широко известна с именем Иоанна Златоуста<sup>20</sup>. Поскольку апофегма

приписана ему, скорее всего, отрывок, составивший ее основное содержание, был заимствован из сочинения псевдо-Златоуста.

С уверенностью можно сказать только то, что Слово Иоанна Златоустого есть творение греческого автора, переведенное славянским книжником не позднее XI века. Не позднее этого времени оно появляется в составе Скитского патерика, по всей видимости, в качестве предисловия к нему<sup>21</sup>.

## II

Слово Иоанна Златоустого /равно апофегме № 670/ состоит из двух частей: 1/Наставления к читателю; 2/Молитвы перед чтением святых книг. Соответственно этому Слово было известно в древнерусской рукописной традиции в двух видах -- полном, включающем обе части, и кратком, состоящем только из молитвы о чтении. Именно полный вид стал уставом книжного чтения. Он вошел в Пролог /2-ой /русской/ редакции/<sup>22</sup>, например: ГПБ, собр. СПбДА, № 264, к. XIV - н. XV в., Т. I, л. 22. Он вошел в подборку поучений о пользе чтения книг Измарагда /и первой, и второй редакций/<sup>23</sup>. Слово Иоанна Златоустого открывает подборку, равно как и сам сборник: в Измарагде второй редакции, известном во множестве списков, это первое поучение сборника, в Измарагде первой редакции -- второе, оно следует за Стословцем Геннадия.

Подборка поучений о почитании книжном Измарагда оказала большое влияние на другие религиозно-нравоучительные сборники. Заимствуя ее, они заимствовали и Слово Иоанна Златоустого<sup>24</sup>.

Не менее популярен был краткий вариант Слова, представляющий собой только молитву о чтении без предшествующего обращения к читателю. Он встречается только в начале рукописей<sup>25</sup>. Даже небольшое количество приведенных примеров показывает, как популярно было Слово в Древней Руси<sup>26</sup>. Об этом же говорит тот факт, что Слово трижды было внесено в Великие Минеи Четьи, дважды в полном варианте: как отдельное сочинение /под 16/IX<sup>27</sup>/ и в начале Измарагда /под 31/VII/; и один раз в кратком /под 31/VIII/<sup>28</sup>.

Будучи по возникновению связано с корпусом Скитского пате-

рика, Слово Иоанна Златоустого довольно рано /XI в./ было извлечено из него и с тех пор стало пользоваться для наставления православных славян в том, "како следует книги чести". Нужно заметить, что текст Слова обладал редкой устойчивостью и не подвергался никаким переделкам, сокращение его - единственно возможное изменение.

### III

Кажется, что секрет "жизненности" и "устойчивости" текста Слова Иоанна Златоустого на славянской почве -- это секрет мастерства, а именно того, как оно "сделано". Рассмотрим следующую сопоставительную таблицу:

Слово свѣтадоу Иоана  
Златооустѣдоу о томъ,  
како подобаетъ въ-  
тении послушати и  
вънимати...<sup>29</sup>

Отрывок из гомилии  
"О терпении" /по  
Паренесису Ефрема  
Сирина/<sup>30</sup>

Псалом  
118/119/<sup>31</sup>

Рече блаженъ Иоанъ  
Златоустѣин: "Сѣдающѣ  
ти на утѣнении словеса  
бѣжии, прѣжде моли  
сѣбе, да отверзеть  
ти оуи срдъцѣи, да  
не тѣмъмо утѣши на-  
писаныхъ, нѣ да и  
твориши, да не въ  
грѣсѣхъ себе стѣиши  
житиѣа и словеса  
утѣмъ.

Игда же утѣши, при-  
лежно, съ вѣсѣмъ  
срдъцѣмъ ути, и съ

Игда же утѣши, с  
прилежаниѣмъ и бо-  
лѣзньго ути, въ мно-

многѡмъ прилежані-  
емъ прочитан сло-  
веса, и не тѣши са-  
листы тѣмъ оу-  
рашати, нѣ аще же  
гестъ трѣбѣ, не лѣ-  
ни са, нѣ азва кра-  
ты прочитан словес-  
а, да разоумѣеши  
снлоу ихъ.

Бѣгда ли хоцеши съ-  
сти и унсти или по-  
слоушати иного уѣ-  
тоуша, помолн са  
бѡу, снче глагола:  
Гѣ Иѣсоу хѣ, отъ-  
връзи оуши и оуи  
срѣдѣуьнѣи оуслы-  
шати слово твоѣ и  
разоумѣти те и тво-  
рнти волю твоѣ.  
Гѣ, како пришзальу  
есмъ азъ на земли.  
Не сзкрыи отъ ме-  
не заповѣдани тво-  
ихъ, нѣ отзкрыи  
оуи мон, да разоу-  
мѣеж уоудеса отъ  
закона твоѣго.  
Сзкажи ми безвѣстѣ-  
наѣ и танны прѣ-  
моудрости твоѣѣ.  
На та бо оупъзавѣж,  
бѣже мон, да ты ми  
просвѣтиши оумъ и  
сзмыслъ свѣтомъ

зѣ възторганимн мндо хо-  
да стихи и нѣ тѣши са  
листовъ токмо минова-  
ти, нѣ аще потрѣбагетъ,  
не лѣни са, и деаждѣи,  
и триждѣи, и множествомъ  
стиховъ проити, како да  
разоумѣеши снлу твоѣго.

И бѣгда же хоцеши състи  
унсти, ли утѣшаго послѣ-  
шати, помолн са прѣже  
бѡу, глѣ:

Гѣ Иѣе хѣ, отъверзи оуши  
и оуи срѣца моего, теже  
слышати ми слово твоѣ  
и разоумѣти, и створи во-  
лю твоѣ, како прѣсвѣль-  
ника есмъ азъ на земли.  
Гѣ, нѣ скрыи отъ мене  
заповѣдани твоихъ, нѣ от-  
крыи оуи мон, и оувѣде  
уоудеса твоѣ отъ закона  
твоѣго, на та бо оупо-  
ваю, бѣ мон, да ты про-  
свѣтиши ми срѣце мое.  
Бѣи, брате мон, молю та,  
како всегда моли са бѣи,  
како да просвѣтитъ ти  
оумъ и възвѣститъ ти си-  
лу словесе твоѣго.

118/119А18

Отзкрыи оуи  
мон и разоу-  
мѣеж уоудеса  
отъ закона  
твоѣго.

118/119А19

Пришлелецъ  
есмъ азъ на  
земли, нѣ  
сзкрыи отъ  
мене запо-  
вѣдени тво-  
ихъ.



разумъ твоѣго, не  
тѣмъ уисти написа-  
нѣихъ, нѣ и твори-  
ти, да не въ грѣхъ  
себе стѣихъ житиѣ  
и словеса прочитаѣ,  
нѣ въ обновленіе и  
просвѣщеніе, и въ  
стѣитіе, и въ спсе-  
ніе дѣи могои, и въ  
про/вожденіе/ жизни  
вѣчныѣ, ꙗко ты  
еси просвѣщеніе ле-  
жащимъ въ тмѣ, и  
отъ тебе естъ всако датиѣ  
блго и всако даръ съ-  
вршенъ, и тебѣ хвалоу  
и славоу възсылаемъ  
съ безначальнымъ отъ-  
цемъ\* твоимъ и ныне и  
присно, въ вѣкъ вѣкомъ/.

---

Как можно видеть, Слово Иоанна Златоустого - "сборный" текст, в его основе -- отрывок из гомилии псевдо-Ефрема Сирина "О терпении", но значительно пополненный. Дополнения создают строгую кольцевую композицию текста. Ср.: в начале - "моли самъмоу, да отвръзетъ ти очи срдъчьнѣи, да не тѣмъмо уѣтеши написанныхъ, нѣ да и твориши, да не въ грѣсѣхъ себе стѣихъ житиѣ и словеса уѣтемъ:" и в конце -- "да ты ми просвѣтиши...не тѣмъмо уисти написанныхъ, но и твориши, да не въ грѣхъ себе стѣихъ житиѣ и словеса прочитаѣ, но въ обновленіе..."

Самым важным моментом текста являются цитаты из 118/119/ псалма. Этот псалом особенный /так называемый "путь праведника, живущего по слову Божию"/, всякий из его 176 стихов восхваляет

данный Богом закон, означая его только разными именами. Как известно, в еврейском подлиннике псалом расположен по алфавитному акростику /на каждую из 22 букв алфавита приходится по 8 стихов/. Ориген свидетельствует, что евреи имели обычай заставлять своих детей заучивать вместе с алфавитом и этот псалом. Над его толкованием потрудились многие отцы и учителя церкви, привлекал он внимание и позднее<sup>32</sup>.

Текст псалма представляет собой проникновенную мольбу с дарованием слова Божия и о разумении его. Поэтому включение строк из 118-ого псалма в молитву о чтении вполне естественно. Более того, тема молитвы -- просвещение божьим словом -- также определяется Псалтырью. Например: Слово твое светильник ноге моей и свет стезе моей. 118/119/:105. Заповедь Господа светла, просвещает очи. 18/19/:9<sup>33</sup>.

Каким же образом использует автор стихи 118-ого псалма? В молитву вошли 18 и 19 стихи, но не в том порядке, в каком они следуют в псалме, а вразбивку. Первая строка молитвы варьирует псалтырный текст, это почувствовал и славянский переводчик. Ср.: Отъкръзи оуи мои и разоумѣѣхъ угодеса отъ закона твоего. 118/119/:18. Отъврѣзи оуши и оуи срьдѣунѣи и оуслышати слово твое и разоумѣти те, и творити волю твою. -- Слово Иоанна Златоустого. Далее идет 19-ый стих псалма, после чего автор возвращается к первой половине 18-ого стиха. В следующем предложении цитируется, по всей вероятности, 50-ый псалом. Ср.: Се во рѣснотѣ възлюбилъ еси, безвѣстнаа и тиннаа прѣмудрость твою бвилъ ми еси. 50/51/:8. Сѣнажи ми безвѣстнаа и тинны прѣмудрости твои. -- Слово Иоанна Златоустого.

Изясество, с которым греческий автор молитвы о чтении /а за ним и славянский книжник/ пользуется псалтырным текстом, следует особо отметить в сравнении со Словом некоего калугера.

Слово некоего калугера давно известно науке. Более 150 лет прошло с момента первой его публикации<sup>34</sup>, с тех пор Слово переиздавали неоднократно<sup>35</sup>. С самого начала, по указанию А.Х. Востокова, Слово считается оригинальным славянским произведением, и, как будто бы, в этом никто не сомневается. Греческого его эквивалента до сих пор не обнаружили, да и вряд ли можно предполагать, что он будет найден, так как некоторые особенности композиции и топики этого текста изобличают руку "новопросвещенного" славянина.

Слово некоего калугера также обильно цитирует 118/119/ псалом. О его роли в композиции этого сочинения независимо друг от друга писали Н.Н. Розов<sup>36</sup> и Р. Пиккио<sup>37</sup>. Н.Н. Розов написал, что конструкция Слова предельно проста: "...оно все составлено из псалтырных цитат, кратко резюмированных составителем и перемежающихся с его собственными сентенциями"<sup>38</sup>. Но по мере написания Слова его составитель, по мнению Н.Н. Розова, все более становился автором, к концу сочинения доля его собственного творчества стала преобладающей.

Рикардо Пиккио рассматривал Слово некоего калугера как дидактическую иллюстрацию к мотиву последовательного изучения божественного закона, восхваляемого в Пс. 118/119/, и отмечал, что выбранные из него цитаты образуют концептуальную и композиционную основу Слова<sup>39</sup>.

Кажется, что и в данном случае будет не лишней сопоставительная таблица, представляющая текст Слова некоего калугера о чтении книг из Изборника 1076 года, и его переработку, вошедшую в Измарагд 2-ой редакции, и известную как Слово святого Григория, папы римского<sup>39а</sup>.

---

Слово некоего калугера о чтении книг /Изборник 1076 года/ <sup>40</sup>	Псалом 118/119/	Слово св. Григория, папы римского /Измарагд 2-ой ред./ <sup>41</sup>
---	-----------------	--

---

Добро гестъ, братиѣ,  
поучитанъѣ книжноѣ,  
паче всякоѣ хръсти-  
ноѣ.

Блаженн бо, рече, испы- 118:2  
таюшти свѣдѣннѣ  
его, въсѣмъ сѣдцѣмъ

възншють его? Уѣто  
бо, рече, испытаетен  
свѣдѣннѣ его ꙗкогда  
уѣтеши книги, не ташти  
са вързо иштисти до  
ароугыѣ главнѣ, нз  
поразоумѣн, уѣто глѣють  
книгы и словеса та, и  
тришѣды обраштаѣ са о  
единно главнѣ. Рече  
бо: "Въ сѣдци моемъ  
скрыхъ словеса твоя,  
да не сѣгрѣшъ тебѣ."

118:11

Не рече: "Оусты тавѣю  
нзгладхъ", нз и "въ  
сѣдци скрыхъ, да не  
сѣгрѣшъ тебѣ." И пор-  
зоумѣваѣ оубо истиннѣ  
писаниѣ, правнѣ гестъ  
ниш. Речоу же: "Оузда  
коневн правитель гестъ  
и въздържаниѣ, правѣ-  
никоу же книгиѣ. Не  
сѣставиѣ бо са корабль  
безъ гвозди, ни правѣ-  
никъ безъ почитаниѣ  
книжнаѣго. И ꙗко же

118:13

Добро есть, братие, и полез-  
но всякоу вѣрноу почитанью  
книжное.

Блаженн бо рече, пытающе  
свѣдѣннѣ его, слышаще бо  
всегда слово божие, не забвѣ-  
демъ истиннын. Велика бо  
польза намъ в мятежи мира се-  
го бѣдѣще, почитание книжное.  
А се же велии есть зло и по-  
гыбель дѣши, еже не слыша-  
ще учения, безвѣстно жити,  
но да ся насладимъ учения  
божествена, драженн бо есть  
злата и каменна многоцѣннаѣго.  
Правитель есть дѣши и оу-  
тверждение. Рече бо пророкъ  
Давыидъ: "Въ сѣдци моемъ  
скрыхъ словеса твоя, да не  
сѣгрѣшю тебѣ." И ꙗко же уч-  
да коневн правитель есть,  
такъ чловѣкъ стяздается отъ  
пѣстошнынъ, слышаще учения  
святая. И ꙗко же полоненныхъ  
чмъ и въ свои странѣ есть,  
такъ имѣѣѣ страхъ божии, все-  
гда мыслить о небеснынъ и  
желаетъ учения слышати.

плѣнникоу оумъ стонтъ  
оу родителъ своихъ, та-  
ко и правѣднику о по-  
читаньи книжнѣхъ. Кра-  
сота воиню ороужіе и  
мордеа вътрла, тако  
и правѣднику почита-  
ніе книжно. "Открыи

118:18

бо, рече, оуми мои, да  
разоумѣю убога отъ  
закона твоего. Оуми бо,  
г҃летъ, разоумѣа срдѣч-  
ныи и прочее. Не сз-  
крыи отъ мене заповѣди  
твоихъ. Разоумѣи, како  
не отъ оуми сзкрыи, нѣ  
отъ разоума и срдца.

118:19

Тѣмъ же и похощи непоу-  
чѣнъшася, г҃ла: "Про-  
клати оукланѣнъшии сѧ  
отъ заповѣди твоихъ"

118:21

Тѣмъ же и самъ сѧ похвали,  
г҃ла: "Коль сладка сложе-  
са твоя, паце меда оустомъ  
моимъ, и законъ оустъ тво-  
ихъ паце тысяща злата и  
сребра." И възпѣтъ г҃ла:

118:103

"Възрадоуѣхъ сѧ азъ о сло-  
весѣхъ твоихъ, како обрѣ-  
таю користь многу."

118:162

Користь бо нарече словеса  
бжїа, г҃ла: "Како обрѣ-  
тохъ дедостойнъ сы танъ  
даръ, еже ми сѧ поощати  
словесымъ твоимъ днь и  
нощъ". То мы, братїа,

Слыши же, тако хвалитъ  
пророкъ непоучающия и  
неслышаша учениа: "Про-  
клати оукланѣнъшесѧ отъ  
заповѣди твоихъ и злѣ  
осудятсѧ". И самъ сѧ по-  
хвали, глаголя: "Коль  
сладка словеса твоя, па-  
це меда оустомъ моимъ, и  
законъ оустъ твоихъ паце  
тысяща злата и сребра."  
И възпѣтъ глаголя: "Въз-  
радоуѣхъ азъ о словесѣхъ  
твоихъ, яко обрѣты ко-  
ристь многу." Користь  
нарече словеса бжїа, да  
мы ихъ слышати смыс-  
лено подумься, в с ѣ м ѣ  
бо дѣломъ добрымъ начало

поразоумѣмъ силоу и  
поучениѣ стѣихъ книгъ.

Послоушан ты житѣа  
стаѣго Василиѣа и стаѣ-  
аго Иоанъ Златоустааго,  
и стаѣго Кирила филосо-

фа, и инѣхъ многъ  
стѣихъ, како ти съпѣ-  
рва повѣдають о нихъ,  
речуште: изылада при-  
леждадохъ стѣихъ книгъ,  
то же и на добрата дѣ-  
ла подвигнуши сѧ.

Вижь, како ти научатъ  
добрымъ дѣломъ поуче-  
ниѣ стѣихъ книгъ,  
да тѣмъ, братиѣа, и  
симъ подвигнѣмъ сѧ на  
поутъ житиѣа ихъ и по-  
оудимъ сѧ взиновъ  
книжьнымъ словесымъ,  
творяще волю ихъ,  
ако же велать, да и  
вѣуьныѣа жизни до-  
стоини боудемъ въ вѣ-  
ны, аминь:.

есть почитание святыхъ  
книгъ. Велика полза чюв-  
ния слышати святаго Васи-  
лия и Иоана Златаустаго,  
и Ефрема, и Кирила фило-  
софа, и инѣхъ святыхъ,  
да хде б о г о у г о д-  
н ѣ и поживше. онмо  
царства небеснаго сподо-  
бимся благодатию Госпо-  
да бога нашего, ему ж  
слава:.

---

На сходство Слова некоего калугера и Слова св. Григория, па-  
пы римского, обратил внимание уже А.С. Архангельский. Слово св.  
Григория, по его мнению, непосредственно связывает Измарагды с  
Изборником 1076 года<sup>42</sup>.

По-видимому, в качестве варианта Слова некоего калугера рас-  
сматривает Слово св. Григория и Б. Ангелов. Он учел 16 списков,

связанных с традицией бытования Слова некоего калугера, среди них 7 надписаны именем Григория<sup>43</sup>. Однако Б. Ангелов никак не распределил по редакциям указанные им списки<sup>44</sup>, между тем это необходимо сделать. Вопрос о переработках Слова некоего калугера важен не только сам по себе, принципы переработки этого текста во многом объясняются особенностями его композиции, обусловившими дальнейшую историю памятника.

Можно выделить два типа переработок Слова некоего калугера, связанных с внесением его в определенный сборник устойчивого состава<sup>45</sup>. Первая переработка связана с Измарагдом 2-ой редакции, наиболее распространенной на Руси, и с уже упоминавшемся Словом св. Григория /см. табл./. Последнее заимствует прежде всего структуру Слова калугера и пс. цитаты как опорные элементы этой структуры<sup>46</sup>. Ряд цитат сокращается: 118/119/: 18, 19, так как они использованы в Слове Иоанна Златоуста о чтении божественных писаний /= Слову Иоанна Златоустого, о том, како подобает чтений послушати и внимати/, открывающем подборку поучений о почитании книжном в Измарагде, Слово св. Григория -- второе в подборке. Можно сказать, что именно псалтырные цитаты крепят новый текст, но "околоцитатное" наполнение меняется, так как устав чтения уже задан первым Словом, соответственно сокращаются рассуждения о необходимости медленного и вдумчивого чтения. Текст также идеологически приспособляется к Измарагду, сборнику, обращенному к читателю-мирянину. Важно отметить, что афоризмы Слова некоего калугера также используются для построения нового текста, причем начало афоризма сохраняется, конец заменяется.

Вторая переработка связана с не менее известным четым сборником Древней Руси -- Златоустом. Сюда Слово некоего калугера, судя по данным картотеки О.В. Творогова, попало не ранее кон. XV века. В Златоусте оно получило новое заглавие -- Слово Иоанна Златоустого о книжном почитании. Читается этот текст, как правило, в полных Златоустах<sup>47</sup> XVI века, в конце, среди добавлений. В свое время Н.К. Никольский отметил: "Кроме Изборника Святослава 1076 г. /.../, Слово некоего калугера встречается в многочисленных списках Златоуста, но в редакциях неоднобразных"<sup>48</sup>. С

нашей точки зрения, выражение "неоднообразные редакции" относится, скорее, к Златоустам, а не к Слову калугера, ибо во всех Златоустах читается один и тот же текст. Принцип его создания - иной. Слово калугера вошло в новое сочинение целиком, без каких-либо изменений, но в трех местах были внесены разного объема добавления /два в середине, одно в конце/. Добавления вошли в самые "напряженные" места текста, перегруженного цитатами и афоризмами, и создали иную смысловую атмосферу: в контексте Златоуста, по меткому выражению А.С. Орлова -- "учебника поведения по нормам новой христианской веры", почитание книг акцентуализировалось как одна из важнейших христианских добродетелей, ведь праведная жизнь -- следствие слушания или чтения святых книг. Добавления толкуют о предпочтительных для христианина нравственных качествах, а выразительный конец рисует его идеальный портрет.

Таким образом, списки, указанные Б. Ангеловым, можно отнести к одному из описанных выше типов переработки Слова некоего калугера: 1. Тип Измарагда;<sup>49</sup> 2. Тип Златоуста<sup>50</sup>.

## V

Очевидно, что Слово некоего калугера было также весьма популярно в Древней Руси, но, в отличие от Слова Иоанна Златоуста, не обладало особой стабильностью текста, чему причиной, как было сказано, послужило различие композиций этих произведений. В обоих случаях концептуальной и композиционной основой стал 118-ый псалом. В Слове некоего калугера псалтырные цитаты довольно жестко задают структурную схему, наполнение которой /комментарии книжника к псалтырной цитате, пояснение ее, авторское послесловие/ может меняться, предоставляя возможность на той же самой основе создать другой текст /см. Слово св. Григория/. Композицию Слова некоего калугера можно назвать послойной, или горизонтальной. Именно такая композиция, когда цитата с комментарием накладывается на цитату с комментарием, афоризм на афоризм, и обусловила возможные переработки текста. Дополнения, внесенные в пере-



работку по типу Златоуста, не меняют структуры Слова калугера, это однородные дополнения, которых /в теории/ может быть сколь угодно много. Слово некоего калугера именно "сделано", поэтому отдельные его части могли впоследствии легко войти /и входили/ в другие компилятивные сочинения.

Композиция Слова Иоанна Златоустого принципиально иная. Псалтырные цитаты не определяют его структуры, но составляют композиционный и идейный центр. Они никак не отграничиваются от слов автора, а выступают как бы его собственными словами. 18 и 19 стихи 118-ого псалма -- отправная точка настоящего сочинения, определяющая собой образный его строй, некий "стилистический камертон"<sup>51</sup>, по которому настраивал себя автор, создавая этот текст. Композиция Слова Иоанна Златоустого -- круг, или кольцо, центр которого псалтырные стихи. Это было ясно для автора апофегмы № 670, дополнявшего понравившийся ему отрывок из сочинения псевдо-Ефрема /псевдо-Златоуста/. Именно с особенностями построения Слова связана принципиальная невозможность его переработок. Возможно лишь сокращение, уменьшение диаметра круга, в котором остается все тот же идейный центр.

Различие композиций определило судьбу двух первых славяно-русских уставов книжного чтения<sup>52</sup>. Слово Иоанна Златоустого в силу своей большей цельности, в силу большей авторитетности имени автора, в силу того, что оно включало в себя конфессиональный текст -- молитву, оттеснило в Древней Руси Слово некоего калугера в качестве устава, т.е. сочинения, определяющего метод, цели и задачи чтения книг. В самом деле, создание некоего черноризца как таковое переписывалось мало<sup>53</sup>, будучи известно в основном по своим переработкам. Но в одной из них /Слово св. Григория/ были изъяты указания о том, как надо читать<sup>54</sup>, другая же переработка, сохранившая наставления о медленном и внимательном чтении, известна лишь в некоторых Златоустах, и то не ранее конца XV в. Именно Слово Иоанна Златоустого, открывая большое количество религиозно-нравоучительных сборников, учило православных славян особому отношению к книгам, к божьему слову<sup>55</sup>. По всей вероятности, оно более отвечало представлениям *Slavia rossica* о чтении и восприятии книг.

Примечания

1. /Порфирьев И.Я./ О чтении книг /о почитании книжном/ в древние времена России//Православный собеседник. 1858. ч. 2, с. 178.
2. См.: Лихачева В.Д., Лихачев Д.С. Художественное наследие Древней Руси и современность. Л., 1971, с. 64--65.
3. Но речь идет не о чтении книг вообще, а о чтении священных книг, необходимых для спасения души. См.: Орлов А.С. Древняя русская литература XI--XVII веков. М.-Л., 1945, с. 53.
4. ГПБ, Эрмитажное собрание, № 20, лл. 1--4об.
5. ГИМ, Воскресенское собрание /ф. № 80370/, № 30, л. 1<sup>б</sup>.
6. К сожалению, мне осталась недоступна статья В. Федерера "Три древних славянских трактата о чтении". Возможно, в чем-то наши выводы совпадают. См.: Veder W.R. Three Old Slavie Treatises on Reading. Festschrift for Riccardo Picchio. Roma, 1986.
7. Можно назвать только две статьи, представляющие интерес для нашего исследования. Это уже упоминавшаяся статья И.Я. Порфирьева, опубликовавшего Слово Иоанна Златоустого по Измагарду: /Порфирьев И.Я./ О чтении книг..., с. 179. Вторая статья появилась недавно: Имре Х.Тот. Слово о пользе чтения книг Златоуста в списке XI века. Dissertationes Slavicae. Szeged, 1981. т. XIV. р. 299--330. Имре Х.Тот издал Слово по древнейшему списку из рукописи Пандектов Антиоха Черногорца, публикации предшествует всесторонний палеографический анализ. Можно упомянуть публикацию Слова, выполненную А.И. Пономаревым, который напечатал интересующий нас текст среди других публикуемых им поучений Пролога. См.: Памятники древнерусской церковно-учительской литературы. Вып. 2. Славяно-русский Пролог. СПб., 1896, с. 451. Для полноты библиографии укажем публикацию харьковского учителя П. Лукьянова: Лукьянов П. Отчет о занятиях в столичных библиотеках. Протоколы заседаний Императорского Харьковского университета и приложения к ним. Харьков, 1867. № 6, с. 558. Эта публикация не имеет научной ценности, так как она сделана по случайному, к тому же дефектному, списку.
8. Архимандрит Амфилохий, подробно описавший рукопись Пандектов Антиоха Черногорца, отметил, что Слово писано "...уставом, кажется, того же времени XI века, но другим почерком". См.: Амфилохий. Описание Воскресенской Новоиерусалимской библиотеки. М., 1876, с. 46.
9. Veder W.R. Le tradition slave des Apophthegmata Patrum. Slovo. Zagreb, 1974, № 5, p. 59--94.
10. Guv J. - C. Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum. Bruxelles, 1962. [= Subsidia hagiographica, № 36/.

11. Если не считать рукописи, описанной А.Х. Востоковым под № 307. См.: Востоков А.Х. Описание русских и славянских рукописей Румянцевского музея. СПб., 1842; с. 435. В описании рукописи названа "Патерик скитский 1570 года", открывается она Словом Иоанна Златоуста. Далее же изречения и жития святых отцов расположены по алфавиту, то есть идет текст Азбучного патерика. В данном случае мы должны предположить, что Слово заимствовано /равно, как и название/ из списка Скитского патерика.
12. Списки № 1, 2, 4, 5 указаны В. Федером в подстрочных примечаниях к изданию патерика Скалигера /XIII в., русск./, весьма древнего компилятивного памятника, источниками для которого послужили патерики Египетский краткий, Скитский, Лествица Иоанна Синайского. Патерик Скалигера /а по мнению В. Федерера, и его протограф/ открывается Словом Иоанна Златоуста. Ср.: 1/ Veder W.R. The Scaliger Patericon. Zug, 1978. Vol. 2, p. 1--2. 2/ Nowak R. Veder W.R. The protopaterikon Scaligeri. Text in transcription. Polata knjigopisnaja. Nejmegen, 1985. 12, p. 3.
13. Наиболее часто встречающийся в греческой традиции тип книги Λυβριν πύτων βιβλος, тот, что описан у Фотия под № 198, начинается с главы "О совершенстве", которой в славянской традиции соответствует глава "О преспеянии конечном". Но был известен и другой тип этой книги, начинающийся с главы "О безмолвии" /в сборнике Фотия это вторая глава/, именно он был переведен первоначально на славянский язык. См.: Преображенский В.С. Славяно-русский скитский патерик: Опыт историко-библиографического исследования. Киев, 1909, с. 49--51. См. также Скитский патерик, изданный Ван-Вейком, который тоже начинается с главы "О безмолвии": The Old Church Slavonic Translation of the Λυβριν πύτων βιβλος in the edition of Nikolaas van Wijk. The Hague; Paris, 1975.
14. Текстология Скитского патерика не разработана вполне. О редакциях его см.: Преображенский В.С. Славяно-русский скитский патерик:..., с. 209--210. В.С. Преображенский считал Увар. № 483 списком, относящимся к древнейшей редакции. Син. № 3 он считал списком, отражающим новую, новгородскую редакцию инок Серапиона. Гильф. № 90 и Погод. № 267 ему не были известны. Состав и структура Скитского патерика были позднее уточнены В. Федером. Он включает Погод. № 267, Син. № 3, Увар. № 483 в одну семью текстов, близкими к которой считает Гильф. № 90 и патерик Скалигера. См.: Veder W.R. La tradition slave..., p. 62--64.
15. Гранстрем Э.Я. Иоанн Златоуст в древней русской и южнославянской письменности: XI--XV вв. ТОДРЛ. Л., 1986. т. 35, с. 364--365.
16. Devreesse R. Le Fonds Coislin. Paris, 1945, p. 121.
17. Guy J. - C. Recherches sur la tradition..., p. 74.

18. Veder W.R. La tradition slave..., p. 62. Текст см.: Assemani J.S. P.N. Ephraem Syri opera omnia, quae exstant. Romae, 1746, т. 3, p. 233.
19. Assemani J.S. P.N. Ephraem Syri opera omnia..., т. 3, p. 101.
20. Migne J.P. Patrologiae graeca, Parisiis, 1862, т. 63, col. 940.

По указателю Алдама эта гомилия "pseudochrysostomica et pseudoephraemiana". См.: Aldama J.A. de. Repertorium pseudochrysostomicum. Paris, 1965, p. 85--86 /N° 232, 238/.

21. Возможно, по греческому образцу. Так, рукопись *Capita theologica* Максима Исповедника открывается предисловием: Sancti Ephraem, quomodo legere, vel eum qui legit audire conveniat /этот отрывок сходный с тем, что составил основное содержание апофегмы № 670, см. также ссылки № 18--20/. См.: Migne J.-P. Patrologiae graeca. Parisiis, 1865, т. 91, col. 721--722.
22. О редакциях Пролога: Фет Е.А. Пролог. Словарь книжников и книжности Древней Руси: вып. 1. XI--перв.пол. XIV века. Л., 1987, с. 376--381.
23. О редакциях Измарагда: Яковлев В.А. К литературной истории древнерусских сборников. Опыт исследования Измарагда. Одесса, 1893. В первой редакции этот текст читается под названием "Слово Иоанна Златоустаго о почитании книжном", например: ГПБ, Р.І.233, XVI в., л. 116--116об; во второй редакции -- под названием "Слово, иже во святых отца нашего Иоанна Златоустаго, патриарха Царяграда, о чтении божественных писаний", например: ГПБ, Р.І.225, XVI в., лл. 4--4об; ГБЛ, собр. МДА, № 22/46, вт.пол. XVI в., лл. 8--8об.
24. Несколько примеров: 1/ ГПБ, Сборник, Соловецкое собр., № 668/726, к. XVI в., л. 4. "Иже во святых отца нашего Иоанна Златоустаго, како подобае чтения послушати и внимати". Здесь Слово открывает подборку поучений о пользе чтения. 2/ ГПБ, Сборник, Софийское собр., № 1288, сер. XVI в., лл. 1--2об. - название то же, первое слово подборки. 3/ ГБЛ, Сборник, Троице-Сергиево собр., № 188, XVI в., лл. 1--2 - тот же случай. В полном виде Слово Иоанна Златоустаго может также встречаться и отдельно, вне подборки, в ряду других поучений, тематически не связанных с ним, например: 1/ ГПБ, Сборник, Q.І.214, XVI в., лл. 92--93. 2/ ГПБ, Сборник, Кирилло-Белозерское собр., № 43/1120, вт.чтв, XVI в., л. 264-264об. 3/ ГПБ, Сборник, Кирилло-Белозерское собр., № 131/256, XVI--XVII вв., л. 6--6об.
25. Несколько примеров: 1/ ГПБ, Златая цепь, Соловецкое собр., № 258/258, XV в., л. 1об. - Молитва, "егда хошеши чести книги или чтущаго послушати". 2/ БАН, Златоуст, 32.5.5, нач. XVI в., л. 2. - "Молитва, начиная чести всякую книгу четью". 3/ ГПБ, Сборник, Соловецкое собр., № 657/715, перв. пол. XVII в., л. 1об. - "Молитва св. отца нашего Иоанна Златоустаго, патриарха Цареградского, егда книги чести".

26. Всего на сегодняшний день известно до 50 списков Слова /не считая Измарагда и Пролога 2-ой редакции, куда оно обязательно входило/.
27. Великие Минеи Четьи: сентябрь, дни 14--24. СПб., 1869. Стб. 1218--1219.
28. Иосиф, архимандрит. Подробное оглавление Великих Четьих Миней. М., 1892.
29. Текст приводится по публикации Имре Х.Тота. Знаки, указывающие на степень сохранности текста, не передаются. Слово печатается в орфографии оригинала, единственное упрощение - передача Ы через "ы", и, ѣ, і, ѡ через "и". Последняя строка Слова отсутствует, так как древнейший список дефектен, недостающее восполнено на основании Погод. № 267.
30. Псевдоефремовская гомилия "De patientia"... /"О терпении..." / вошла в Паренесис, но была там поделена на три части, причем молитва о чтении находится, как правило, в 99-м слове Паренесиса /"О покаянии"/, тогда как вся гомилия занимает слова № 98, 99, 100 по нумерации А.С. Архангельского: Архангельский А.С. Творения отцов церкви в древнерусской письменности. Извлечения из рукописей и опыт историко-литературных изучений. Вып. 3. Паренесис Ефрема Сирина. Казань, 1890, с. 30.  
В настоящее время Г. Бойковским предпринято издание Паренесиса по рукописи XIII в. из собрания ГПБ, Погодинское, № 71-а. См.: Paraenesis. Die altbulgarische Übersetzung von Werken Ephraims des Syrers. Herausgeg. von G. Boikovskiy. Freiburg im Breisgau, 1984. Bd. I. /= Monumenta linguae slavicae dialecti veteris. Fontes et dissertationes. T. 20/. Издание не закончено, вышло пока три тома /по 79-е слово/, поэтому мы будем цитировать рукопись. Но в ней /редкий случай/ гомилия не разделена на части, она идет вся как слово 95-е. Цитируются лл. 290об.-291 /по нижней нумерации/. Печатаемый текст есть основа, на которой возникла апофегма № 670.
31. Цитаты даются по древнейшей рукописи Псалтыри: Северьянов С. Синайская псалтырь, глаголический памятник XI в. Пг., 1922.
32. Феофан, епископ. Псалом 118-ый. 2-ое издание. Афонский русский Пантелеймоновский монастырь. Москва, 1891. Здесь собраны отрывки из толкований отцов и учителей церкви на этот псалом.
33. Нужно отметить, что тему поучения божьему слову особо выделяют первый, восемнадцатый и сто восемнадцатый псалмы.
34. Слово было издано А.Х. Востоковым в 1828 году. См.: Пенинский И. Славянская христоматия или избранные места из произведений древнего отечественного наречия. СПб., 1828, с. 248--256.
35. Вот несколько последних публикаций: 1/Ангелов Б. За три съчинения в Симеоновите сборници. II. Слово за четенето на книгите. Старобългарска литература. София, 1979. Кн. 5, с. 25--26. 2/Seemann Kl. - D. Lesen und Schreiben im alten Russland. Gattungsprobleme in den älteren slavischen Literaturen. Hrsg. von W.-H. Schmidt. Berlin, Wiesbaden, 1984, S. 259--260.

- 3/Антология педагогической мысли Древней Руси и Русского государства XIV--XVII вв. М., 1985, с. 154--155. Данное издание грешит многочисленными опечатками.
36. Розов Н.Н. Как "сделана" вступительная статья "Изборника 1076 года". Культурное наследие Древней Руси: истоки, становление, традиции. М., 1976, с. 42--46. То же: Розов Н.Н. Книга Древней Руси. М., 1977, с. 26--27.
37. Picchio R. The Impact of Ecclesiastic Culture on Old Russian Literary Techniques. Medieval Russian Culture. Los Angeles, 1984, p. 257--260. /= California Slavic Studies. Volum 12/.
38. Розов Н.Н. Книга Древней Руси..., с. 26.
39. Picchio R. The Impact of Ecclesiastic Culture..., p. 258. См.: "Символический голос" некоего калугера" вторит псалмопевцу в полном соответствии с псалмом 119 /118/. Там же, с. 259.
- 39а. Текст этот ни в коем случае не может быть атрибутирован Григорию: Birkfellner G. Das römische Paterikon. Vol. I. Studien zur serbischen, bulgarischen und russischen Überlieferung der Dialoge Gregors des Großen mit einer Textedition. Wien, 1979, S. 73.
40. Текст Слова некоего калугера печатается по изданию: Изборник 1076 года. М., 1965, с. 151--158, пунктуация современная.
41. Текст Слова св. Григория, папы римского, печатается по одной из лучших рукописей Измарагда 2-ой редакции: ГПБ, F.I.225, XVI в., лл. 50б--6. При печатании *i* передается через "и", ш через "о", *g*, *oŭ* через "у", *h*, *ra* через "я", *re* через "е". Титла раскрываются, выносные буквы вносятся в строку, выделенные слова исправлены на основании списка: ГБЛ, собр. Ундольского, № 542, XVI в., лл. 3--4. Пунктуация современная.
42. Архангельский А.С. Творения отцов церкви..., Вып. IV. Творения Иоанна Златоуста в древнерусских Измарагдах. Казань, 1890, с. 70.
43. Ангелов Б. За три съчинения..., с. 22--24. Один список здесь опубликован, см. с. 32 /по рукописи БАН, собр. Н.К. Никольского, № 13, XVI век/.
44. Вопрос текстологического изучения Слова некоего калугера перед ученым не стоял. Прежде всего Б. Ангелова интересует история Изборника 1076 года. Он собирает материалы, могущие пролить свет на его происхождение, в частности, публикует южнославянские параллели к поучениям Изборника. См.: Ангелов Б. За три съчинения..., с. 26--27. Опубликован болгарский список Слова некоего калугера /по рукописи Народной библиотеки "Кирилл и Мефодий", № 433, так называемый Панагюрский сборник, XVI век, лл. 156б--158. "Изборникъ. Нѣкоего чрьноризца слово"/. Можно назвать еще два списка Слова, воспроизводящие его с небольшими лексическими изменениями: 1/ГПБ, Сборник канонический. Погодинское собр., № 253, кон. XVI в., лл. 235--237 /по верхней нумерации/ - "Нѣкоего черноризца о книгахъ, яко добро есть почитати книги". 2/ГПБ, Сборник, F.I.4, XVI в.,

лл. 253--253об., - "Слово некоего черноризца о книгах". Таким образом, нам известно только три текста, представляющих Слово некоего калугера без изменения структуры, без инородных дополнений, с небольшим количеством разночтений.

45. Д.С. Лихачев писал в 1963 году, что при включении первичных жанров в объединяющие часто происходило приспособление первых для вторых: менялось заглавие, объем или стиль. "В результате произведение изменялось иногда до неузнаваемости, почти всегда включение произведения в состав объединяющего его "сборника" сопровождалось идеологической его проверкой -- произведение подчинялось идейной направленности "сборника" в целом". См.: Лихачев Д.С. Система литературных жанров Древней Руси. Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986, с. 63.
46. Отметим, что автор Слова некоего калугера иначе использует псалтырный текст, нежели автор Слова Иоанна Златоустого, у которого псалтырные стихи звучат как его собственные слова. Автор же Слова калугера цитирует Псалтырь, что показывают вводные слова "рече", "глаголет". Он ссылается на Давида, как на авторитетный источник, и нагромождает одну цитату на другую.
47. О Златоусте см.: Творогов О.В., Черторицкая Т.В. Златоуст. Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. II, вт. пол. XIV--XVI в., часть I. Л., 1988, с. 358--363.
48. Никольский Н.К. Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений: X--XI вв. СПб., 1906, с. 203.
49. Слово св. Григория входит во все списки Измарагда 2-ой редакции, перечислять которые нет смысла. Назовем несколько сборников разнообразного состава, куда входит Слово, хотя не исключено, что оно попало туда все из того же Измарагда: 1/ГПБ, собр. Вяземского, О.43, Сборник, XVI--XVII в., лл. 61об--63.; 2/ГПБ, Q.I.1195, Сборник XVII в., лл. 155--156 /другое название: "Слово св. Григория Богослова о почитании книжном"/; 3/ ГПБ, Погодинское собр., № 1025, Златая Чепь, XVI в., л. 87--87об. /по нижней нумерации/.
50. Интересующий нас памятник читается в следующих списках Златоуста /указанные списки просмотрены de visu/: 1/ГПБ, собр. Титова, № 752, Златоуст, XVI в., лл. 379--383об. /в прибавлениях/ - "Слово Иоанна Златаустаго о почитании книжном".; 2/ГПБ, Софийское собр., № 1289, Златоуст, вт. пол. XVI в., лл. 322--325. - "Слово Иоанна Златаустаго о книжном почитании".; 3/БАН, 32.5.5, Златоуст, XVI в., лл. 226об--228. - "Слово Иоанна Златаустаго о книжном поучении".
51. Так удачно назвал Псалтырь С.С. Аверинцев: Аверинцев С.С. Древнееврейская литература. История всемирной литературы. М., 1983, т. 1, с. 29.

52. В. Федер предположил, что апофегма № 670 /в Слово Иоанна Златоуста/ явилось источником для части Слова некоего калугера, той части, где даются наставления по методике чтения. Кажется, это просто общее место, и нет нужды предполагать влияние одного памятника на другой. См.: Veder W.R. The Izbornik of John the Sinner: a Compilation from Compilations, Polata knigopisnaja. Nejmegen, 1983. 8. p. 19, 35.
53. См. ссылку № 44.
54. Напомним, что Измарагд открывается Словом Иоанна Златоустого, где эти указания есть, поэтому-то они и сокращены в Слове св. Григория, следующем непосредственно за Словом Иоанна Златоустого.
55. Традиция очень сильна: так, Слово Иоанна Златоустого целиком приведено в религиозно-нравственной брошюре для народного чтения, толкующей о важности святых книг: Успенский Н. Слово божие и его сила. СПб., 1894, с. 13.



"ДУХОВНЫЕ СОКРОВИЩА" В СОЧИНЕНИЯХ  
КИРИЛЛА ТУРОВСКОГО

Иштван Феринц  
/Сегед/

Как известно, в литературном наследии Кирилла Туровского центральное место занимают речи /"слова"/. До нас дошло восемь "слов" Кирилла, бесспорно ему принадлежащих. Две из них /"в неделю Цветоносную" и "на Воснесение"/ написаны на двенадцатые праздники, а все остальные — на воскресные дни первого круга недель церковного года, начиная от пасхи и до пятидесятницы. Речи Кирилла Туровского представляют собой произведения риторического искусства и каждая речь у него в строгом соответствии с правилами красноречия четко делится на три части: вступление, часть повествовательную и заключение. Следовательно, вступление является обязательным элементом ораторской речи, давно узаконенным и теорией, и практикой торжественного красноречия. Его назначение — "открыть" речь, привлечь к ней внимание, наметить задачу, которую ставит себе оратор. Благодаря изучению ораторского искусства Кирилла Туровского И. П. Ереминым<sup>1</sup>, многие художественные особенности вступлений к "словам" уже выявлены.

Читая и перечитывая сочинения Кирилла Туровского, читатель невольно обращает внимание на то, что в вступлениях, невеликих по объему, первые строки которых часто носят афористический характер и имеют симметричную форму, автор часто говорит о празднике, называя его духовной красотой, о "строителях церкви", которые помогают понять вечный смысл христианского праздника и о значении книжного знания.

В настоящем докладе мы попытаемся коротко рассмотреть какое значение Кирилл Туровский придает этим моментам, тем самым попытаемся осветить его эстетическую позицию по этим вопросам.

Так как речи Кирилла Туровского предназначались для произнесения в храме, в торжественной обстановке праздничного богослужения, составляя часть праздничной литургии, то автор старался каждой строкой своих речей создать атмосферу праздничного ликования. Не случайно, что почти половина речей Кирилла открывается следующими или подобными им словами: "радость же нам, братье, днесь и веселье всему миру пришедшаго ради праздника"<sup>2</sup>. Или в "Слове о снятии тела Христова и о мироносицах" читаем: "Праздник от праздника чествѣи приспѣл есть, подавая благодать божию святѣи церкви. Яко же бо и пленица злати, растворены жньчюгомь, съ многоцѣннымь каменемь, веселять зрящих на ня очи, — нъ паче сих духовная нам красота, праздничи святѣи веселяще вѣрных сердца и душа освящающее"<sup>3</sup>.

Известно, что Кирилл Туровский принадлежал к тому направлению христианской богословской мысли, представители которого, комментируя тот или иной библейский текст, задачу свою усматривали в том, чтобы вскрыть его "истинный", "сокровенный" смысл, его иносказательный подтекст; ту же цель ставил и Кирилл Туровский. При этом он "переводил" не только текст в целом, но и каждую его часть из одного плана в другой — иносказательный, аллегорический. Этот "перевод" текста требовал, во-первых, изобретательности и больших познаний в богословской литературе, во-вторых, этот "перевод" текста проливает свет на понимание места описываемых евангельских событий в настоящем. С точки зрения древнерусского автора, в мире существует вечная соотнесенность двух миров — божественного и земного. Земной, временный мир имеет вневременный, надмир-

ный смысл. В событиях священной истории — Ветхого и Нового заветов — автором "слов" обнаруживаются непреходящие явления, как бы живущие вечно, повторяющиеся в ежегодном круговороте праздников. Таким образом ветхозаветные и новозаветные события занимают особое место в системе времени средневекового сознания Кирилла. Хотя они относятся к прошлому, но в каком-то отношении они одновременно являются и фактами настоящего. Значит, христианские праздники — это не только память о событиях священной истории, о святых. События вновь и вновь совершаются ежегодно в одно и то же время. Они не исчезли, они существуют в вечном мире и продолжают существовать во временном календаре. Поэтому христианское богослужение не только их "вспоминает, но считает совершающимися в момент празднества и даже частично их воспроизводит"<sup>4</sup>. Именно о таком понимании смысла праздника свидетельствуют "слова" Кирилла Туровского. Пересказывая описываемое евангельское событие, Кирилл обычно большой настойчивостью подчеркивает в своих проповедях, что все совершающееся — совершается сейчас, в данный день и данный момент. Глаголы Кирилл систематически употребляет в настоящем времени и отдельные эпизоды повествования /т. е. тирады/ начинает словами "днесь", "ныне". Именно поэтому важно для христианина принять участие в литургии, ведь так он может стать участником празднуемого события. Есть случаи, когда Кирилл в начале речи прямо приглашает слушателей пойти вместе с ним и стать участниками славимого события. "Поидѣм же и мы нынѣ, братие, на гору Елеонскую умоу и узрим мысленно вся преславная, створивъшаяся на ней!"<sup>5</sup>

Для средневекового человека — как на это обратил внимание Д. С. Лихачев — "события священной истории придают смысл событиям, совершающимся в настоящем, они объясняют состо-

яние вселенной и положение человечества относительно бога. События эти совершались под знаком "вечности и поэтому продолжают существовать и вновь совершаться"<sup>6</sup>. Ближайшую параллель к такому пониманию смысла праздника, нам кажется, можно наблюдать на иконе, изображающей праздник. Икона, изображающая "праздник", была лишена драматичности действия, она должна была создавать образ вечного созерцания первособытия, когда-то свершившегося и как бы проецирующегося в настоящее. Иконы постоянно повторяли одну и ту же композиционную схему именно для того, чтобы снять различие между единичностью когда-то совершившегося и его вечным сущностным смыслом, благодаря этому должен был исчезнуть разрыв между "сейчас" и "всегда", между моментом человеческого времени и вечностью. Ту же самую цель ставил в своих "Словах" Кирилл Туровский. В каждом из своих "Слов" он напоминал слушателям о "вечном смысле" происходящего праздника. Кирилл Туровский приглашал своих слушателей воспарить умом и сердцем, взглянуть на совершающийся праздник как на своего рода вечное действо, существующее "ныне и присно".

Однако, духовные сокровища не лежат на поверхности явлений, они скрыты. На это указывает основная тема предисловия к "Слову в неделю цветоносную" — : "Велика и ветха сокровища, дивно и радостно откровение, добра и сильна богатства". Характеризуя поэтический стиль Кирилла Туровского, профессор В. В. Колесов тщательно разбирает эти строки: "Общее значение первой, трижды обоснованное в подтексте и вместе с тем связанное с традиционным текстом, — сокровище /скрытое/; общий смысл второй триады — откровенно /открыто/, третьей — богатство. Итак, сокровище открыто, /и это/ богатство — христианская пасха не в пример иудейской"<sup>7</sup>.

Здесь Кирилл Туровский вводит прием символического параллелизма Ветхого и Нового заветов, т. е. истолкование

образов Ветхого завета через образы Нового завета. Этот прием осознавался древнерусским ритором как один из основных приемов структурной организации текста его сочинений.

Праздник, как мы видели, это разрыв человеческого времени, это окно в вечность. Праздник доставляет божью благодать святой церкви. Отсюда понятен радостный характер "Слов" Кирилла и понятно, почему древнерусский автор, подчеркивая этот радостный характер праздников, сравнивает их с блеском золотых цепей, унизанных жемчугом, и с драгоценным камнем. Следовательно, Кирилл не отрицает красоту вещей материального мира, что они "радуют очи глядящих на них", но красоту праздников — духовную красоту — естественно ставит выше, соответственно средневековой эстетике.

Чрезвычайно большое значение Кирилл Туровский придает книжному знанию, напр., в "Притче о человеческой душе и теле". Он пишет: "Добро убо, братье, и зѣло полезно, еже разумѣвати нам божественных писаний учение: се и душу цѣломудрену стваряеть, и к смирению прилагаетъ ум, и сердце на реть добродѣтели извоостряеть, и всего благодарствена челоуѣка стваряеть, и на небеса ко владычнимъ общаниемъ мысль приводить, и к духовнымъ трудомъ тѣло укрѣпляетъ, и приобидѣние сего настоящаго жития, и славы и богатства творить, и всея житискыя свѣта сего печали отводить... Сладко бо медвеный сотъ и добро сахаръ, обоего же добрѣ книгий разум: сия убо суть скровища вѣчныя жизни"<sup>8</sup>.

Здесь Кирилл Туровский идет, как нам кажется, по стопам Кирилла Философа, который в "Прогласе к переводу Евангелия" писал: "Душа безбуквна мртва являет ся в члоуѣцѣхъ" и первых поколений болгарских и русских писателей, задача которых по определению А. М. Панченко заключалась в "освобождении слова"<sup>9</sup>. Однако Кирилл Туровский в XII в. свою задачу усматривал в вскрытии, разъяснении "истинного", "сокровенного" смысла библейского текста. Если первые славянские писатели исходили из истины: владение Словом есть жизнь, то для Кирилла

владеть Словом означало понять смысл Писания: с рассуждением вчитавшись в него и постараться делом исполнить. Ведь слово звучит не всуе в том случае, когда оно сопровождается /или предваряется/ делом. Принципом этого здесь служит Христос. В "Слове о расслабленном" пишет: "его же ныня Христос, благый человеколюбец, словом ицѣли: врачъ бо есть душам нашим и тѣлом, и слово его дѣлом бысть"<sup>10</sup>. По мнению Кирилла, ум, нашедший сокровище священных книг, ум истинный, размышляющий — обязан брать на себя апостольство, это его долг. Значит, ум истинный, размышляющий не себе одному на спасение, но и многим другим, внимающим ему. Ведь по евангельской притче "всякий книжник, познавший царство небесное, подобен мужу домовитому, который из сокровищ своих раздает и старое и новое, если же от тщеславия — дерзко скрывает серебро господина, не пустив его в оборот при жизни, чтобы удвоить царское серебро — человеческие души, то, узря горделивый его ум, возьмет господь от него свой талант"<sup>11</sup>.

В связи с этим возникает проблема учительства. Кирилл Туровский подчеркивает, что "велика учителя и мудра сказателя требует церкви на украшение праздника, что для сложения душеполезных словес надо иметь огонь святого духа". Кирилл называет "искусными строителями и церковными учителями" тех, кто "вѣрою и чистотою ближнии богу створишася и приемлють святого духа благодатью различныя дари ученью, с ицѣлению по мѣрѣ дара Христова"<sup>12</sup>. А он себя при этом ставит в положение нищего: "мы же нищи есмы словом и мутни умом". В этих строках слышится апофеоз продолжающегося апостольства, учительства, здесь сформулированы критерии, предпосылки этой деятельности: вера, чистота, разум требуются от тех, кто хочет людей наставлять на правый путь.

А что касается самоунижительной формулы "мы нищи есмы словом", то она во-первых этикетный мотив, который, однако, как убедительно показал Курциус, а в отношении к Иоанну Эк-



зарху на это обратил внимание А. М. Панченко, в сущности имеет отношение не столько к проблеме смирения, сколько к проблеме благочестия.

Ведь писатель, унижающий себя перед богом и перед великими учителями, тем самым подчеркивает свою зависимость от них, незримую связь с ними, т. е. мысль, что он писатель "божьей милостью", который шествует вослед великих учителей.

В заключение хочется сказать, что даже такой неглубокий анализ показывает, что эстетическая позиция Кирилла Туровского по отношению к духовным сокровищам относится к лучшим традициям раннего славянского учительства и выдвигаемые оратором XII в. эстетические ценности заслуживают внимания и в наше время.

#### Сноски

- 1 И. П. Еремин: Ораторское искусство Кирилла Туровского. В кн.: И. П. Еремин: Литература Древней Руси /этюды и характеристики/ М.-Л., 1966, стр. 132-143.
- 2 И. П. Еремин: Литературное наследие Кирилла Туровского в ТОДРЛ., т. XIII. стр. 409.
- 3 там же, стр. 419.
- 4 Об этом см.: Д. С. Лихачев: Поэтика древнерусской литературы Л., 1967., стр. 280-286.
- 5 И. П. Еремин: Литературное наследие Кирилла Туровского в ТОДРЛ., XV. стр. 341.
- 6 Д. С. Лихачев: Поэтика древнерусской литературы. Л., 1967., стр. 282.
- 7 В. В. Колесов: К характеристике поэтического стиля Кирилла Туровского. в ТОДРЛ., Л., 1981. т. XXXVI. стр. 47.
- 8 Памятники Литературы Древней Руси, XII в. М., 1980., стр. 290.

- 9 А. М. Панченко: Некоторые эстетические постулаты в "Шестодневе" Иоанна Экзарха. В кн.: Русско-болгарские фольклорные и литературные связи. Л., 1976., т. I. стр. 32-41.
- 10 См. в ТОДРЛ, т. XV. стр. 331.
- 11 Памятники Литературы Древней Руси, XII в. М., 1980. стр. 291.
- 12 См. в ТОДРЛ. т. XIII. стр. 409.



ИКОНА И ЖИТИЕ  
ЖИТИЕ КАК "СЛОВЕСНАЯ ИКОНА"

Валерий Лепяхин  
/Сегед/

Говоря об "иконе" вообще, мы имеем в виду иконы эпохи расцвета иконописания /а их было несколько/, имеем в виду икону как органическое единство богословской идеи и ее художественного воплощения, икону наиболее полно соответствующую своему назначению — быть "умозрением в красках" /Е. Трубецкой/, быть окном в мир невидимый, "духовным видением" /П. Флоренский/, будь то новгородская икона XII—XIII веков, московская XIV—XV веков или византийская эпохи "палеологовского Ренессанса". В том же смысле мы употребляем и слово "житие": речь идет об агиографии времен расцвета жанра, осознавшего себя как жанр, сформировавшего и канонизовавшего свою внутреннюю структуру и, не выходя за подвижные рамки агиографического канона, создавшего высокохудожественные произведения, наиболее полно отвечающие своим вероучительным, вероисповедным и морально-практическим целям, — произведения, которые вместе с тем до сих пор не потеряли своей чисто эстетической ценности, будь то жития домонгольского периода, жития в меру "изукрашенные плетением словес" времен Епифания Премудрого или даже северные жития XVII века; то есть мы имеем в виду "идеальную икону" и "идеальное житие".

Агиографию и иконопись можно сопоставлять в двух планах: а/ с точки зрения параллелизма тех целей, которые они перед собой ставят, средств, используемых для достижения этих целей и б/ с точки зрения взаимовлияния друг на друга жития и иконы, житийной литературы вообще и иконописи в процессе исторического развития церковного искусства.

Параллелизм целей и средств агиографического жанра в литературе и "персонального жанра" /Г. К. Вагнер/ в иконописи — факт, лежащий на поверхности /на него указывал еще В. О. Ключевский, а в наше время Д. С. Лихачев/. Наличие этой проблемы становится особенно бесспорной и заслуживающей особого внимания, если обратиться к вопросу об иконографическом и житийном канонах, которые оказываются сопоставимыми по своим общим принципам. В. В. Бычков пишет, что иконографический канон в византийском искусстве "брал на себя всю нагрузку описательного религиозного текста. Иконографическая схема в этом плане практически была тождественна буквальному значению текста" /4, с. 146/, то же самое можно сказать и о древнерусском искусстве. Но тут необходимо сделать одно важное дополнение: в той мере, в какой иконографический канон брал на себя функцию религиозного текста, в той же мере житие стремилось к иконографичности, тяготело к оформлению себя как "словесной иконы".

В исследовательской литературе о житиях и иконах канон до сих пор чаще всего интерпретируется как система жестких, неподвижных правил, внешних по отношению к собственному художественному творчеству. Но отметим, во-первых, что всякое искусство в большей или меньшей мере канонично. Свободный от канона Пушкин, написав одну строфу, получившую позже название "онегинской", придерживался ее затем как канона, но читатель видит, как легко "дышит" поэт в этом им самим созданном каноне. Во-вторых, канон не "спускается сверху", как голая, пустая схема или форма, которую необходимо наполнить, а разрабатывается /иногда в течение столетий/ на живом конкретном материале — будь то жития святых или их иконописные изображения. В-третьих, как формируется, так и усваивается канон также не схематично, а синтетически, как содержательная форма. Иконографический канон — это не лицевые подлинники; последние служили лишь справочниками и по отношению к канону представляли собой

нечто внешнее. Так же и житийный канон усваивался не по учебникам агиографии, каковых не существовало, а путем чтения лучших образцов житийной литературы. Схематические принципы, по которым составлялись жития — это плод поздней научной абстракции, результат исследовательской работы ученых XIX—XX веков. Также и лицевые подлинники имеют более позднее происхождение по отношению к иконе и скорее не предписывают иконописной практике, а закрепляют уже найденные в ней и апробированные соборным церковным сознанием и временем формы.

Важнейшей предпосылкой работы художника в данной канонической форме является интериоризация канона. И поскольку насильственная интериоризация невозможна, то отпадает и проблема канона как оков для художника. Канон становится творческим стимулом, начинает помогать, а не мешать художнику, когда он претворяется во внутренний канон. Внутреннее чувство канона — это уверенность, основанное на опыте убеждение, что лучше или по-другому и именно об этом — невозможно сказать, написать, в иконописи — изобразить.

Канон — это содержательная форма. И в этом легко убедиться. Если нарушим агиографический канон, то получится рассказ, повесть, биография или даже сказка, но не будет главного: жития. Если нарушим иконографический канон, то будет портрет или картина, но не будет иконы. История искусства свидетельствует именно о том, как проявления свободной творческой воли художника, выражавшиеся прежде всего в нарушении средневековых канонов, формировали современную литературу и современную живопись. В истории русской живописи есть даже промежуточный этап: икона — парсуна — портрет. Оставаясь же в рамках житийной литературы или иконописи художник сознавал, что нарушение канона возможно лишь в одном единственном случае: если новшество совершенствует канон, поднимает его на новую высоту, делает более наглядной, легко "читаемой", не принижая ее, идею произве-

дения. Уместно здесь в качестве примера привести иконографию знаменитой иконы прп. Андрея Рублева "Троица", которая, с одной стороны, явилась открытием в области канонической формы данного сюжета, данной темы, данной богословской идеи и, вместе с тем, — новым канонем /по постановлению "Стоглава"/.

Нельзя не обратить внимания на то, что лучшие с эстетической, художественной стороны произведения иконописи всегда /возможно, за редким исключением/ наиболее совершенны в богословском отношении и точны в соблюдении иконографического канона. Так же и жития: лучшие их образцы — всегда каноничны. Лишь в период заката житийного жанра, когда агиограф теряет чувство внутреннего канона, житие превращается либо в повествовательную литературу, либо официозную, в которой господствует уже внешний канон, а внутренняя холодность рассказчика и схематизм рассказа вынужденно прикрывается либо рассудочным богословствованием, "рассуждениями по поводу", либо натужным красноречием и бесконечным "плетением словес". Само по себе "плетение словес" не противопоставимо агиографии, о чем свидетельствует творчество и самого Епифания Премудрого, но лишь до тех пор, пока оно не превращается в самоцель и не начинает "работать" против житийного канона. Так же и внесение в житие исторических, бытовых реалий и фактов уместно в определенной мере и лишь до тех пор, пока житие не начинает превращаться в бытовую повесть. Так же и в иконе: использование новых художественных приемов, совершенствование техники иконописания допустимы до тех пор, пока икона не сближается с портретом. Здесь начинается эклектика. "Идеальное житие", "идеальная икона" постепенно разрушаются, распадается сам жанр, порождая из себя уже секуляризованное, светское, т. е. принципиально иное /не только по форме, но, главное, по мировоззрению и внутреннему содержанию/ искусство.

Начиная, пожалуй, с В. О. Ключевского /8, с. 358/ в литературе о житиях стали уже "дежурными" упреки, адресованные этому жанру, упреки прежде всего в шаблонности, в клишированности житийных рассказов как с точки зрения сюжета, так в определенной мере и языка, в повторяемости основных биографических данных разных святых, в неизменном воспроизведении главных ситуаций и положений, в которых описывается жизнь святого и его подвиги. Но эти упреки, бытующие и сегодня, основаны в немалой мере на недоразумении. Агиографический канон обуславливает иконичность жития, его способность быть "словесной иконой" святого. Неправомерно упрекать житие в том, что оно... житие, что оно последовательно подчиняет себя законам жанра. /Эти упреки возникают лишь в том случае, если исследователь ставит перед собой задачи чисто внешние по отношению к содержанию и функциям жития — тогда житийный канон действительно становится досадной помехой для ученого./

Отметим такой явный, но не учитывающийся при анализе житий факт, как житийное восприятие Евангелия: для агиографа Евангелие не только важнейшая часть Священного Писания, в которой излагается христианское учение, но, очевидно, и описание жизненного пути самого родоначальника христианства и, следовательно, Евангелие — это и Первожитие, которое может и должно послужить источником и образцом для житий святых, последовавших в своей жизни за Учителем. Как и в Евангелии, во многих житиях жизнеописание святого нередко начинается с пророчества о рождении младенца, как например, в житиях свт. Петра Московского или свт. Стефана Пермского /евангельский прообраз — Благовещение/. Встречается в житиях взывание младенца во чреве матери и даже его крик, как в житии прп. Сергия Радонежского /евангельский прообраз — встреча Марии и Елизаветы/. Затем следует рождение святого и связанные с ним

Такая повторяемость как выражение соборности наблюдается и в иконописи. Вполне очевидно, что все святые, как бы они ни отличались друг от друга в действительности чисто внешне, несут в себе общие черты святости. Принадлежность к "лику святых" накладывает на лицо святого определенные соборные черты: лицо превращается в лик; портрет /если таковой существовал/ — в икону. Как жития — это варианты одного Первожития — Евангелия, так иконы святых — это как бы списки одной Первоиконы — Христа. Апостол Павел в одном из посланий называет Иисуса Христа образом /в греческом оригинале — εἰκών/ Бога невидимого /Кол. 1:15/. Человек, приближаясь к святости, приближаясь к Христу, выявляет, просветляет в себе образ /εἰκών/ Божий, по которому создан /Быт. 1:26/, т. е. образ Христов. Поэтому каждый святой становится похож на Христа и внешне, — таково православное предание, пронесенное сквозь тысячелетия /17, с. 160-161/. Соборность лика носит онтологический характер. В молитве "Отче наш", которую Христос дал ученикам, обращение идет от первого лица множественного числа. Верующие обращаются к Богу как братья к единому Отцу. Братство это онтологическое, а не метафорическое. Как братья по крови походят друг на друга, так и духовные братья по Отцу Небесному в своих сущностных чертах, как образы единого Первообраза, возможно незаметно для поверхностного взгляда, похожи друг на друга, что особенно ярко и наглядно проявляется в святых и что стремятся выявить своими специфическими средствами как икона так и житие.

Соборность иконописного лика святого подчеркивается строгой типологией его важнейших черт: формой и длиной бороды, высотой лба, длиной и цветом волос и т. п. Первое самое непосредственное впечатление от иконы должно вызывать несомненную веру — перед нами святой. Все временное, исто-

рическое, бытовое, физиологическое по мере возможностей иконописного /а в житии словесного/ искусства приглушено или убрано совсем, чтобы с тем большей полнотой выявить в человеке его духовную сущность, его трансцендентное призвание, которое соборно.

Но вместе с тем соборное начало, играющее в иконе и житии столь важную роль, не подавляет начало индивидуальное. И в житии, и в иконе мы всегда найдем некоторые черты, характерные именно для этого святого. Они проявляются в специфике его подвигов, всего жизненного пути, в обстоятельствах, сопутствующих творимым им "соборным" чудесам. Так же и на иконах: после первого чувства — "перед нами святой", можно чаще всего без надписи узнать самого святого. Как бы ни были непохожи друг на друга образы святого Николая Чудотворца, созданные в течение веков, в них есть некоторые общие черты, позволяющие безошибочно узнать его даже на самой примитивной иконе. И обратное: как бы ни были похожи друг на друга иконописные лики прпп. Сергия Радонежского, Кирилла Белозерского, Дмитрия Прилуцкого /и некоторых других из плеяды Сергиевых учеников/ можно, даже имея небольшой опыт, отличить их друг от друга, несмотря на исключительное сходство их образов на отдельных иконах. Следовательно, важнейшей чертой иконы и жития, как "словесной иконы", является их соборно-индивидуальный характер.

Икона — не портрет святого, а его образ, создаваемый для молитвенного обращения к нему и почитания его. И житие — не биография, а агиография /"святопись"/, которая дает не фактологические и историко-биографические сведения, но, во-первых, творит художественный документ, удостоверяющий /так же как икона/ святость изображенного; во-вторых, дает образец или пример для подражания /ведь подражание, следование Христу — одна из целей всей христианской жизни/; в-третьих, указывает /через каноничность и повторяемость/ основные вехи, ступени в личной духовной

жизни, вехи, выделенные на основе религиозного опыта целого сонма святых; в-четвертых, житие стремится дать читателю или слушателю эмоциональный заряд подражания, вызвать, возбудить молитву к святому, перевести восхищение личностью и подвигом святого из области "мечтательной" — в практическую, деятельную область.

В этом аспекте цели и функции иконы и жития особенно наглядно совпадают. Д. С. Лихачев отмечает, что "литературное произведение /в Древней Руси — В. Л./ живет идеальной и вполне самостоятельной жизнью. Читатель не "воспроизводит" в своем чтении это произведение, он лишь "участвует" в чтении, как участвует молящийся в богослужении..." /11, с. 93/. Житие воспринималось в древнерусском сознании как словесная икона святого. Жития многократно перечитывались и существовали в сознании "как единое, наперед известное целое" /там же, с. 93/, т. е. охватывались в целом, как икона, как священная реальность, предназначенная для почитания, молитвы, подражания. Отношение к иконе и житию — идентично.

Наиболее тесно икона и житие соприкасаются в житийной иконе, которая является попыткой изобразительного синтеза иконы и жития. Иконопись — искусство преимущественно пространственное, в своем персональном жанре оно дает образ святого вне конкретного исторического времени и вне времени вообще. Житие как искусство словесное и преимущественно временное /хотя художественное пространство в отдельных произведениях играет большую роль/ дает образ святого именно во времени. Конечно, надо оговориться, что пространство и время в иконе и в житии это художественное пространство и время, они носят особый, условный характер. Если прямая перспектива дает нам возможность изобразить, перенести на плоскость физическое трехмерное пространство, и пространство картины является как бы продолжением физического пространства видимого мира; границей между которыми служит край холста или рама, то обратная перспектива стремится



всеми средствами отделить пространство иконы от физического пространства: у края иконы начинается другое пространство. Плоскостная манера письма дает чувство пространственной ирреальности; святой, изображенный на иконе, находится явно вне физического пространства и в то же время в пространстве, но другого типа — как бы двухмерном или же в другом модусе видимого пространства. Такой прием необходим иконописцу, чтобы засвидетельствовать перед зрителем святость изображенного, который пребывает в Царстве Божием, а оно принципиально отличается от "мира сего" именно тем, что в нем царит вечность, т. е. вневременность, в которой теряют свой смысл и пространственные параметры. Поэтому время и пространство иконы — это особое время и особое пространство, но именно поэтому и возможен их синтез. В центре иконы в среднике изображается святой, на полях иконы в клеймах — сцены из его жития. Эти сцены также как в житии "выхвачены" иконописцем из потока времени и являются лишь наиболее важными вехами, отмечающий житийный путь святого — рождение, детство, пострижение или рукоположение, чудеса, кончину. Они скомпонованы на иконе не столько по принципу развертывания действия во времени, сколько по принципу дополнительного свидетельства о святости изображенного, причем это свидетельство в определенной мере излишне, поскольку фигура святого в среднике может служить самостоятельной иконой и без клейм ее окружающих. И. А. Кочетков отметил, что до XVI века система расположения клейм совсем не предполагает однонаправленность времени, хронологическую последовательность "чтения" клейм, — "каждое клеймо мыслится как самостоятельное и сиюминутное событие", — пишет он /10, с. 237, см. также с. 232, 234/. Таким образом, вечность, царившая в среднике иконы, только подчеркивалась системой одновременно воспринимавшихся /зрительно/ клейм на полях иконы. На более поздних иконах /как и в более

поздних житиях/ явно проступает последовательность и хронология событий, выражающаяся /как, например, в миниатюрах/ прежде всего в повествовательности изображения событий; тем самым линейное время системы клейм вносит диссонанс во вневременность, вечность, царящие в среднике. Житийная же икона эпохи расцвета иконописи предполагает единовременное и синтетическое восприятие как событий, изображенных на клеймах, так и всей иконы. В нем можно выделить три этапа. Первый — чисто зрительное восприятие иконы в целом как средника с обрамляющими его клеймами. Второй — поочередное обращение к различным клеймам, причем изображение каждого отдельного клейма воспринимается вполне самостоятельно, независимо от других /предыдущих или последующих/, как маленькой "иконы в иконе". Третий — заключительный синтез житийного образа святого, происходящий опять не как увязывание воедино разновременных событий, а единовременный акт вневременного плана.

Внесение времени в вечность начиная с XVI века можно наблюдать не только в житийной иконе, но и в житии. Особое внимание поздних агиографов к деталям биографии святого, к его окружению — социальному, бытовому, географическому, — вносит описательность и последовательность в рассказ, вносит время в вечность и эклектически сближает "словесную икону" со словесным портретом, вечность со временем, житие с бытовой повестью.

При сопоставлении житийного и иконописного канонов можно найти еще некоторые черты, сближающие их. И в житии, и в иконе нет тени. В житии нет теней в переносном смысле: нет отрицательных черт в образе святого /во всяком случае после его обращения к Христу/. Их нет в житии не потому, чтобы их не было в действительности; они были, но святой победил их, тем самым отодвинул их в небытие. Святость рассеяла, отодвинула во тьму все злое и все отрицательное. "Спасенные будут ходить во свете", — пишет апос-

тол Иоанн /Откр. XXI, 24/. Это свет нетварный, явленный Христом на Фаворе, в котором нет "никакой тьмы" / свет, который не дает тени, поэтому как в житии нет отрицательного в герое, так в иконе нет тени. К элементам канона надо отнести и определенный набор красок в иконе, их соотношение в одеждах святых, отсутствие оттенков, работа преимущественно локальным цветом. В житии же этот прием воспроизводится употреблением строго отобранной лексики и повторяющихся грамматических конструкций. Графический канон в иконописи определяет композицию иконы, житие также использует устоявшуюся композиционную форму.

Наконец, надо отметить еще одну черту во взаимосвязи жития и иконы — это появление икон, в среднике которых помещается список /копия/ какой-либо чудотворной иконы, а в клеймах рассказывается, изображается история иконы и чудеса ею творившиеся. Так например, икона Тихвинской Богоматери, очень почитавшаяся в Древней Руси, вызвала к жизни "Сказание о чудесах иконы Тихвинской Богоматери", т. е. своеобразное "житие иконы", а оно в свою очередь стало литературным источником для написания иконы с клеймами чудес, своеобразной "иконы об иконе". Встречаются подобные иконы Владимирской Богоматери и другие. Этот пример, особенно наглядно свидетельствует о тесной взаимосвязи жития и иконы. При чем, если влияние иконы и самого иконописного принципа на формирование и функционирование жития как "словесной иконы" было определяющим и носило мировоззренческий, принципиальный характер /по иконописному принципу были отобраны и организованы как содержание, так и структура жития/, то обратное и более позднее влияние жития на икону несло в себе тенденцию разложения иконописи как специфического вида искусства. Эти тенденции, появившиеся внутри житийного жанра и разрушавшие житие как "словесную икону", сыграли определенную роль и в упадке собственно иконописного искусства, его эволюции через ряд промежуточных форм к живописи.

### Литература

- 1 С. С. Аверинцев. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977.
- 2 В. П. Андрианова-Перетц. Задачи изучения "агиографического стиля" Древней Руси. - ТОДРЛ, т. XX, М.-Л., 1964.
- 3 Б. И. Берман. Читатель жития /Агиографический канон русского средневековья и традиция его восприятия/. "Художественный язык средневековья" М., 1982.
- 4 В. В. Бычков. Византийская эстетика. М., 1977.
- 5 Н. К. Гудзий. История древней русской литературы. М., 1938.
- 6 Л. А. Дмитриев. Житийные повести Русского Севера как памятники литературы XIII-XVII вв. Л., 1973.
- 7 И. П. Еремин. Лекции по древней русской литературе. Л., 1968.
- 8 В. О. Ключевский. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871.
- 9 И. А. Кочетков. Иконописец как иллюстратор жития. - ТОДРЛ, XXXVI, Л., 1981.
- 10 И. А. Кочетков. Категория времени в житии и житийной иконе. - "Слово о полку Игореве" Памятники литературы и искусства XI-XVIII веков. М., 1978.
- 11 Д. С. Лихачев. Поэтика древнерусской литературы. М., 1979.
- 12 Д. С. Лихачев. Человек в литературе Древней Руси. М., 1970.
- 13 А. Опульский. Жития святых в творчестве русских писателей XIX века. - "Russian Language Journal", Michigan, 1986.
- 14 А. Н. Робинсон. Жития святых. - "Краткая литературная энциклопедия", т. 2, М., 1964.
- 15 Савелий Сендерович. Опыт теоретического введения в сравнительное изучение агиографии. - "American contributions to the tenth international congress of slavists. Literature." Sofia, 1988.
- 16 Э. С. Смирнова. Об одном литературном сюжете в живописи конца XVI в. - ТОДРЛ, XVI, М.-Л., 1960.
- 17 Софроний, Иеромонах. Старец Силуан. Париж, 1952.

- 18 О. В. Творогов. О взаимодействии литературы и живописи в Древней Руси. - "Русская литература", 1981, № 4.
- 19 Б. А. Успенский. Прологомена к теме: "Семиотика иконы". - "Россия. Russia", Torino, 1976.
- 20 Г. П. Федотов. Святые Древней Руси. Париж, 1985.
- 21 П. Флоренский. Эмпирея и Эмпирия. - "Богословские труды", № 27, М., 1986.

## ВЛИЯНИЕ ИКОНОПИСИ НА АБСТРАКТНО-ГЕОМЕТРИЧЕСКИЕ ТЕНДЕНЦИИ В РУССКОМ АВАНГАРДЕ

Дьердь Ружа  
/Будапешт/

"Однажды я застал в первой прописи работу Филиппа Парфеныча. Это было изображение Георгия Победоносца. Белый, сверкающий конь рыцаря и пурпурный плащ над зеленым драконом и розово-желтая фигура девушки ошеломили меня неожиданной яркостью.

Филипп Парфеныч, миленький, оставь все это так, как оно есть! — взмолился я.

Старик задумчиво улыбнулся на мой восторг, видимо, он и сам разделял его под наслоением своих привычек, но икона, после следующих записей, погасла, а последний момент олифенья картины и вовсе разлучил ее с цветом" — пишет в своем литературно-биографическом произведении К. Петров-Водкин, один из самых значительных представителей русского авангарда<sup>1</sup>. Но русские художники 10–20-х годов были ошеломлены не только красочной гаммой иконописи, но и ее строгой геометрической конструкцией, которая тоже обратила их внимание на духовно-мистические ценности древних икон.

Все это можно связать — в какой-то мере — с возникновением супрематизма К. Малевича.

Уже его венгерский критик в БАУХАУСе, Эрне Каллаи /Kállai Ernő/ обратил внимание на то, что его абстрактно-геометрические композиции можно назвать почти религиозными. Но надо добавить, что эта сторона живописи Малевича осталась довольно непонятной для слишком практического искусства БАУХАУСа. Каллаи заметил, что работы Малевича как-то связаны с "настроением монашеской среды" и иконописью подчеркивая, что его искусство имеет "сильно личный и своеобразный характер, и органически сливается западно-

европейские влияния с древнейшими русскими чертами"<sup>2</sup>.

В сочинениях Малевича точно формируется его мистическое мироощущение, которое более-менее можно ассоциировать с душой иконописания. "Супрематические три квадрата есть установление определенных мировоззрений и миростроений. Белый квадрат кроме чисто экономического движения формы всего нового белого миростроения, является еще толчком к обоснованию миростроения как чистого действия, как самопознания себя в чисто утилитарном совершенстве всечеловека. В общезнании они получили еще значение: черный как знак экономии, красный, как сигнал революции и белый как чистое действие"<sup>3</sup>.

Кардинальным вопросом для Малевича был следующий: "...Как реагирует сознание и подсознание живописца на окружающие его обстоятельства и обратно — какие взаимоотношения имеют между собой сознание, т. е. "ясное" и "темное", т. е. подсознание"<sup>4</sup>.

Трансцендентальные теории у Малевича коренятся и в работах современных ему философов, как например в известных в свое время книгах П. Успенского: Четвертое измерение: Опыт исследования области неизмеримого<sup>5</sup>, и Tercium Organum: ключ к загадкам мира<sup>6</sup>, а также в трудах русских исследователей Бергсона. На основании их дефиниций пространства, времени, творящемся сознании субъекта, — Малевич создал визуальную систему. Но нельзя забывать и о влиянии русской поэзии и особенно о художнике-композиторе М. Матюшине<sup>7</sup>.

Из вышесказанного уже чувствуется, что мистическая, вневременная суть иконописания и древнерусской живописи стояла не так далеко от теоретических разысканий Малевича и от его попытки создать самую совершенную конструкцию видимого мира на картинах вдохновленных супрематическими идеями. Можно даже утверждать, что художественная идея Малевича была в какой-то мере своеобразным явлением

эстетического богоискательства.

Н. Габо уже давно заметил, что супрематические формы Малевича напоминают орнаментацию изображения одной одежды, находящейся на одной из древних новгородских фресок<sup>8</sup>. Эта аналогия возможна прежде всего только на уровне декоративности, но глубоко трансцендентальная ориентация художника побуждает нас отыскать более тесные аналогии на основании нескольких икон и иконографических образов. Например, известная картина Малевича "Белый квадрат на белом фоне" 1916-ого года в Нью-Йоркском музее современного искусства, на которой квадрат поставлен на один из его углов, т. е. так же как на иконах Богоматери "Неопалимая купина" отвлеченное /в виде вогнутого четырехугольника/ изображение самой купины. Почти то же самое можно сказать о "Супрематической живописи" 1917-ого года по другому его названию "Желтый параллелограмм на белом фоне" /Stedelijk Museum, Amsterdam/. Здесь эта желтая геометрическая форма поставлена почти таким же образом, но ее правый верхний край как бы размыт, и вызывает в памяти поздние богородичные иконы с золотыми мандорлами. В этом же музее хранится любопытная картина Малевича под заглавием "Русский крест и мандорла" /после 20-ого года/, где еще легче заметить, что конструкция навеяна иконописью и христианской символикой.

Нельзя не упомянуть масляную картину И. Чашника, изображающую шестиконечный крест<sup>9</sup>, где на фоне в качестве "нимба" появляются "клубящиеся облачка" поздних "барочных" икон.

Известны строгие композиционные пропорции русской иконописи, например, от соотношения высоты и ширины иконной доски зависят как другие размеры, так и положение видимых и виртуальных линий, разделяющих поверхность икон. Точно определены положение и размер нимбов и голов. Наверное, все это хорошо знала Л. Попова, когда создавала свои конфигуративные конструкции, как например "Конструкцию"



1921-ого года<sup>10</sup>. Можно даже добавить, что эта картина и с точки зрения техники близка к поздним иконам, так как она на доске употребляла маслянную краску и металлический порошок. Между прочим Л. Попова в 1911-ом году ездила в Псков и в Вологду, чтобы изучать древнерусское искусство.

Мышление и образование А. Родченко было совсем иным, его творчество имело более практическую направленность. Одна из его композиций 1919-ого года<sup>11</sup> изображает круги, квадраты, и своеобразные линии вызывающие ассоциации с нимбами, Фелонью, ассистом, но здесь, конечно, на него повлияла прежде всего не иконопись, а современная ему техника и конструкция машин.

В конце, но не в последнюю очередь, надо сказать несколько слов о венгерском художнике Беле Уитце /Uitz Béla/, который в 1921-ом году долгое время провел в Москве.

"Бесчисленные церкви сияют в красном, синем и белом" — писал он во своей "Эпопее". Но он обратил внимание не только на древнерусское зодчество, запечатлев церковь Василия Блаженного, но и на древнерусскую иконопись. Он написал четыре композиции под названием "Анализ русской иконы"<sup>12</sup>. Одна из них находится в Москве в музее им. Пушкина, а три в Будапеште в Венгерской Национальной Галерее. В этих работах он исследует положение и значение "кругов-нимбов" и "линий-излучений" и других строго геометрических форм, напоминающих иконные горки. Для него все это имело конструктивную и экспрессивную ценность настроений. Он написал также маслянную картину "Анализ икон с Троицей и двумя святыми"<sup>13</sup>, где он обратил внимание на композиционное значение поля икон и на мистическую силу излучений. В значительной мере обогащалось искусство этого художника настоящего экспрессиониста и конструктивиста неизвестной, и неожиданно появлявшейся перед ним русской иконописью.

Примечания

- 1 К. С. Петров-Водкин, Хлыновск. Пространство Эвклида. Самаркандия. Л., 1982. стр. 273.
- 2 Ernst Kállai: Kasimir Malewitsch. In: Das Kunstblatt. 1927. Juli S. 264-266.
- 3 К. Малевич: Супрематизм. 34 рисунка. Уновис, Витебск, 1920. стр. 3.
- 4 К. Малевич: Введение в теорию прибавочного элемента в живописи. /Факсимильное издание/. стр. 1. В кн.: Kazimir Malevics: A tárgynélküli világ. Corvina Kiadó, Budapest, 1986.
- 5 П. Успенский: Четвертое измерение: Опыт исследования области неизмеримого, Спб., "Труд", 1910 /1909/.
- 6 П. Успенский: Tertium Organum: Ключ к загадкам мира. Спб., "Труд" 1911.
- 7 L. Darlrymple Henderson: The Fourth Dimension and Non-Euclidean Geometry in Modern Art. Princeton University Press. Princeton, New Jersey, 1983. pp.265-294.
- 8 N. Gabo: Of Divevers Arts. Washington, 1959. pp. 172-173.
- 9 Государственная Третьяковская Галерея, Москва, Инв. № П. 46965.
- 10 Государственная Третьяковская Галерея, Москва, Инв. № 13243
- 11 Коллекция семьи художника. Ср. G. Karginov: Rodcsenko. Corvina, Budapest, 1975. илл. 32.
- 12 Ср. Ё. Bajkay. Uitz Béla. Képzőművészeti Kiadó, Budapest, 1987. № 425-428.
- 13 Ё. Bajkay. Указ. соч. № 432. Ср. И. Маца /под ред./: Бела Уитц — творческий путь. М.-Л., 1932. стр. 26.



ПУШКИН И ОБРАТИВШИЕСЯ К ВЕРЕ ИТАЛЬЯНСКИЕ  
ПОЭТЫ-СОВРЕМЕННОКИ

Тибор Бароти  
/Сегед/

Вслед за "открытием окна" Петром Первым в Европу в начале XVIII-го столетия обнаруживается повышенный интерес со стороны русских писателей, поэтов, деятелей культуры к разным национальным культурам Европы, в том числе и итальянской культуре и литературе<sup>1</sup>. Такая тенденция продолжается и в эпоху становления великой русской литературы, т.е. в начале XIX века. Интерес мыслящих людей русского общества подтверждается общими, подтверждающими как никогда духовное единство Европы историческими событиями общеевропейского значения: войнами и завоеваниями Наполеона и вслед за его свержением и созданием "Священного союза" общеевропейской тенденцией реставрации.

В 1804 г. Наполеон провозгласил "итальянское королевство", а в 1814 г. венский конгресс постановил отдать Австрии большую часть Италии. Французское господство в Северной Италии сменилось господством австрийским. Согласно постановлениям венского конгресса, Ломбардию, Венецию и Тоскану отдали Австрии, Пьемонт - Виктору Эммануилу, Неаполь - Фердинанду Первому. На всем полуострове снова установился абсолютизм, и воцарилась на 16 лет тишина, нарушенная лишь революцией 1820--21 годов, неудачный исход которой еще более понизил настроение итальянской интеллигенции. Революция 1820--21 годов представляла собой восстание корбонариев, организовавшихся тайно уже с 1808 года. В движении корбонариев участвовал, как известно, английский поэт-романтик Байрон. Среди итальянских поэтов в этом движении участвовали поэт-импровизатор Габриэль Россети /южная, неаполитанская организация/, а также Джованни Бершэ, связанный с северным, пьемонтским движением.

Что касается вышеотмеченных исторических событий, связан-

ных с движением карбонариев, то они непременно вызывают в памяти возникшие несколько позднее, в начале 1820-х годов аналогичные /южные и северные/ организации декабристского движения, а также происшедшее в результате крушения карбонарского и испанского восстаний и опережавшее на несколько лет крушению собственных, декабристских революционных надежд известное разочарование Пушкина в возможности и целесообразности подобных революционных движений и выступлений. Пушкинское разочарование выражается, между прочим, в стихотворениях "Кто волнны вас остановил" и "Свободы сеятель пустынный" 1823 года. Разочарование Пушкина не означает, однако, отказа от своих прежних идеалов свободы, а представляет собой переосмысление своего подхода к незыблемому идеалу, к которому он в дальнейшем относится с более возвышенных и очищенных внутренних позиций: акцент с иллюзии внешней осуществимости идеала свободы переносится на ее внутреннее, творческое постижение.

Подытоживая свой творческий путь в стихотворении "Памятник" 1836 года, свободолюбие, выраженное во всем своем творчестве, Пушкин не случайно связывает с "милостью" и с "чувствами добрыми":

"И долго буду тем любезен я народу,  
Что чувства добрые я лирой пробуждал,  
Что в мой жестокий век восславил я свободу  
И милость к падшим призывал."

"Свобода" в данной цитате, как в целостном стихотворении и вообще творчестве Пушкина, обозначает прежде всего творческую свободу. Такая мысль выражается и в стихотворении того же 1836 года "Из Пиндемонти", представляющем собой одно из загадочного т. наз. "каменноостровского цикла":

... "Иная, лучшая потребна мне свобода:  
Зависеть от царя, зависеть от народа -  
Не все ли нам равно? Бог с ними. Никому  
Отчета не давать, себе лишь самому  
Служить и угождать; для власти, для ливреи  
Не гнуть ни совести, ни помыслов, ни шеи;

По прихоти своей скитаться здесь и там,  
Дивясь божественным природы красотам..." и т.п.

На примере поэтического отношения Пушкина к Пиндемонте, итальянскому поэту-современнику /1753--1828/ можно рассмотреть одну сторону его отношений к т. наз. "поэтам-обращенцам". Ипполито Пиндемонте нельзя считать "обращенцем" в настоящем, религиозном смысле, как например, Сильвио Пеллико или Алессандро Манцони. И, Пиндемонте, представителя итальянского сентиментализма, большого знатока и поклонника английских лириков Томсона, Макферсона-Оссиана, Грея и Блера можно назвать только политическим "обращенцем", во взглядах и поступках близким к пушкинским идеалам. Во время падения Бастилии он, находясь в Париже, с восхищением встретил разрушение крепости деспотизма, а впоследствии в поэме "Франция" приветствовал сближение короля с народом. Когда же на сцену выступили якобинцы, он отшатнулся от Парижа и в ряде сонетов оплакивал казненных короля и королеву. Такое поведение итальянского поэта не могло не нравиться Пушкину, посвятившему французскому поэту Андрею Шенье за аналогичное мужество и человеческое величие длинное стихотворение в 1825 году. И в трагедии И. Пиндемонте "Арминий" выражается близкая к Пушкину мысль, выраженная русским поэтом в ряде стихотворений, в том числе и в раннем стихотворении "Вольность" /1817/ и в вышеупомянутом "Андрей Шенье" /1825/. В трагедии И. Пиндемонте хор поет: после тирании над страной снова загорается заря свободы. Но будет ее сияние непродолжительным, если ты, отчизна, не будешь идти по пути правды. Со словами хора перекликается последняя строка лицейской оды Пушкина "Лицинию" /1815/: "Свободой Рим возрос, а рабством погублен". После своей трагедии Пиндемонте уже не занимается политическими темами, потому что, как он это излагает в одной из своих морализующих поэм, форма правления вообще не оказывает влияния на судьбу и счастье людей. Самыми известными произведениями И. Пиндемонте являются его "Сельские песни" /"Poesie campestri"/, где он воспекает поля и нивы, которые ему милее

городского шума. Его муза - "кроткая" нимфа, "меланхолия"; кто не умеет ценить ее даруемых радостей, тот не рожден для истинного счастья.

Пушкин только отчасти аналогичен Пиндемонте. Образно говоря, где заканчивается стихотворение "Из Пиндемонти", - там уже обнаруживается настоящий Пушкин, отстаивавший творческую независимость, творящий из свободного вдохновения, но слепо послушный высоким, требовательным повелениям вдохновения, музы, совести. Примером этого может служить стихотворение 1819 года "Деревня", где в аналогичных с "Сельскими песнями" Пиндемонте условиях полей и нив пушкинский лирический герой приобретает вдохновение, и, следуя свободному вдохновению, в отличие от Пиндемонте, настраивается на злободневную, острую политическую тему, от которой итальянский поэт отказывается. И здесь нельзя не отметить следующее, вытекающее в конечном счете из всего вышесказанного: после упомянутых исторических и социальных потрясений эпохи /Наполеон, восстания, подавление восстаний/ Пушкин лучшей формой государственности и правления считает конституционную монархию, где высшее место принадлежит обязывающему всех закону. Закон - гарантия равенства и свободы, но и он не является высшей инстанцией. Высшая инстанция и требование для Пушкина - это милость, милосердие, смирение и человечность, - которые, как духовные качества, могут смягчить механистически-грубое применение закона.

Идея человечности, как смирения и милости, поэтически выраженная в итоговом стихотворении "Памятник", охватывает все творчество поэта. Она ярко выражена в одном из первых лицейских стихотворений Пушкина: "Воспоминания в Царском Селе" 1814 года, где после поэтического описания причиненных врагом испытаний и гибели победителя "памятью незлобны":

... "В Париже росс: Где факел мщенья?

Поникни, Галлия, главой.

Но что я вижу? Росс с улыбкой примиренья

Грядет с оливою златой.

Еще военный гром грохочет в отдаленье,

Москва в уныньи, как степь в полнощной мгле,  
А он - несет врагу не гибель, но спасенье  
И благотворный мир земле."

Поэтический образ смирения, милости, прощения, а также понимания и приятия чужой, возможно противоположной позиции с точки зрения необыкновенной, возвышенной, одухотворенной "плоскости", основывающейся в конечном счете утопически в духе христианства является единственно возможным способом разрешения конфликтных ситуаций, формировавшихся в "низкой", обыденной, повседневной плоскости жизни. Примеров много для этого в творчестве Пушкина, достаточно указать только на стихотворения, связанные с образом Петра I: "Стансы" /1826/ и "Пир Петра Первого" /1835/, Без учета такого рода христианского утопизма нельзя по-настоящему воспринять всю глубину на первый взгляд такого простого "однолинейного" свободолюбивого стихотворения "на случай", как "Во глубине сибирских руд" /1827/, или "Пущину" /1826/.

Пушкинская идея, быть может, лучше, чем во всех приведенных примерах, выражается в "Ангеле" /1827/, где один из участников лирического конфликта "дух отрицанья, дух сомненья" "демон мрачный и мятежный" впервые в мировой литературе, приобретая пушкинскую способность смотреть на мир и явления не исключительно однообразно, не исключительно согласно однолинейной плоскости запрограммированной статичности закрытого образа "эла" - открывается, развивается, пополняется, - обогащается в результате своей способности к умилению и к изменению. Между двумя началами, кажущимися первоначально взаимоисключающими, в результате взаимного сближения /т.е. "кротости" ангела и "невольного умиленья" демона/ обнаруживается момент интегрирующей целостности, качественно и по своему онтологизму коренным образом отличающийся от исходного, вне-текстового, предтекстового положения. Онтологическое значение данного стихотворения, заканчивающегося словами демона:



"Прости, - он рек, - тебя я видел,

И ты недаром мне сиял:

Не все я в небе ненавидел,

Не все я в мире презирал", - можно сформулировать

следующими словами: предполагаемое предтекстовое отрицание со стороны демона должно было бы быть тотальным, абсолютным - ведь отрицания и сомнения демона всегда касаются всего мироздания, вернее сотворенного богом мира и миропорядка. Но и отрицающее начало и здесь оказывается не абсолютным, частичным: об этом демон узнает по сиянию ангела в дверях эдема. Но самое важное при этом, что это сияние не торжествующее самоутверждение со стороны ангела, представителя высшего начала творения, а кроткое, очень человеческое, даже невольное и передающее страдание. В этом жесте "нежного ангела" отрицающее начало не может не осознать нечто свойственное самому себе, и обогащаясь своим открытием и познанием, приближаясь к противоположному началу, дает ход их взаимному частичному отражению друг в друге, их частичному осознанию себя в другом и обратно. Другими словами, это значит, что вооружаясь возвышенным, открытым пушкинским миропониманием, нельзя не признать, что в созданном Творцом мире вопреки всем трудностям, сложностям и испытаниям, уготованным человеку, можно и стоит жить, и пушкинские произведения способны восстановить кажущееся нарушенным и потерянным чувство осмысленности и "обеспеченности" бытия.

В другом пушкинском стихотворении 1827 года "В Сибирь", в этом безусловно "чуде искусства", часто трактуемом тенденциозно и однолинейно-упрощенно, свобода и рабство противопоставлены друг другу не менее непримиримо, чем жизнеутверждающее и отрицающее начало только что рассмотренного стихотворения. Свобода - это элементарная потребность человека культуры, как воздух, как солнце и небо - сочетается с "дум высоким стремленьем", надеждой и самыми элементарными категориями положительно-го качества: с бодростью, весельем, радостью, а также любовью и дружеством - самыми положительными и близкими Пушкину поня-

тиями. На стороне "свободы" все положительное, возвышенно-человеческое. Не случайно, а по внутренней логике стихотворения символ неестественного ограничения самых естественных проявлений человека культуры, рушащий человеческие контакты - тюрьма /темница/ должна рухнуть, и это возвышенно-замечательное событие не больше, чем самое естественное восстановление нарушенной мировой /и естественной и оценочной/ гармонии и полноты жизни, при котором праздник свободы переходит в праздник радости, и осуществляется долговечная мечта человечества: люди друг другу будут братьями. Маленькое стихотворение приобретает одическое звучание, своим словоупотреблением напоминая известную "Оду радости" Шиллера: "Alle Menschen werden Brüder..."

На основании вышесказанного о значении в поэтической и оценочной системе Пушкина смирения, прощения и милости, а также на основании известного высказывания Достоевского о Пушкине, о его "способности всемирной отзывчивости" пушкинскую рецензию на книгу итальянского писателя Сильвио Пеллико "Об обязанностях человека".

Близость Пушкина к идее книги Пеллико выражается его высокой оценкой, восхищением книгой, выраженными в рецензии. Важность книги итальянского писателя подтверждается тем, что свою рецензию на книгу Пеллико Пушкин опубликовал в 1836 году, в третьем томе своего "Современника", и таким образом рецензия вышла раньше самой рецензированной книги, вышедшей только в начале 1837 года. Отрецензированная Пушкиным книга была вторым русским переводом книги Пеллико; перевод был сделан С.Н. Дириним. "Об обязанностях человека" Пеллико вышла в оригинале в 1834 году, была переведена на русский язык Н. Хрустальевым и издана в 1835 году.

Сильвио Пеллико - вместе с Алессандро Манцони и Томмасо Гроси - является одним из "обращенцев", представителем культа религии и церкви, проповеди смирения и покорности /1789--1854/. В ранней молодости Пеллико был сторонником французских энциклопедистов, сенсуалистом и эпикурейцем<sup>2</sup>. В одном из сво-

их стихотворений под названием "Вольта" Пеллико пишет о том, что известный физик на склоне лет говорил ему о смирении и отречении, что старик вернул его впервые на стезю веры. Пеллико, однако, "обратился" в тюрьме, как сам писатель пишет: "Бог по своей доброте послал ему испытание, которое изъав его из человеческого общества, привело его окончательно к Нему"<sup>3</sup>.

Сильвио Пеллико был арестован австрийскими властями в 1820 году за участие в карбонарском движении, вместе с "миланскими заговорщиками". С. Пеллико в это время был редактором журнала "Кончилиаторе", он перевел на итальянский язык "Манфреда" Байрона и был известен как автор трагедии "Франческа Риминийская", драматической обработки известного эпизода пятой песни "Ада" дантовой "Божественной комедии". С. Пеллико вместе с другими карбонариями был приговорен к пятнадцати годам тюремного заключения, из которых он два года провел в венецианских свинцовых камерах /*piombi*/, а восемь лет на каторге в крепости Шпильберг. О своем заключении Пеллико подробно рассказал в книге "Мои темницы", вышедшей в 1830 году. В темнице он зачитывался Библией и оттуда вышел "последовательным христианином". Как справедливо отмечает историк итальянской литературы В. Фриче, "Мои темницы" - исповедь души, обратившейся к Богу"<sup>4</sup>.

Как явно выступает из пушкинской рецензии на книгу С. Пеллико, русского поэта поражает и привлекает в произведении итальянского писателя дух кротости и христианского смирения, - потому и Пушкин сравнивает книгу Пеллико с Евангелием. Кроме ярко выраженной кротости и смирения, по мысли Пушкина, выраженной в рецензии, книга Пеллико близка ему по обстоятельствам и условиям создания /аналогичные исторические испытания и судьбы/, а также по ярко выраженной, подчеркнутой в рецензии авторской, творческой независимости: Пушкин решительно в ряде произведений отвергает "заказ толпы", отстаивая свою независимость, и в своей рецензии на книгу Пеллико он готов оценить ту же независимость у своего "собрата"-писателя. Пушкин пишет "Об

обязанностях человека" "Сочинении Сильвио Пеллико":

"На днях выйдет из печати новый перевод книги "Dei doveri degli uomini", сочинения славного Сильвио Пеллико...

... И не все, собираясь сказать несколько слов о книге кроткого страдальца, дерзнули мы упомянуть о божественном Евангелии: мало было избранных /даже между первоначальными пастырями церкви/, которые бы в своих творениях приближались кротостью духа, сладостью красноречия и младенческой простотой сердца к проповеди небесного учителя.

В позднейшие времена неизвестный творец книги "О подражании Иисусу Христу", Фенелон и Сильвио Пеллико в высшей степени принадлежат к сим избранным, которых ангел господний приветствовал именем человеков благоволения.

Сильвио Пеллико десять лет провел в разных темницах и, получив свободу, издал свои записки. Изумление было всеобщее: ждали жалоб, напитанных горечью, прочли умиленные размышления, исполненные ясного спокойствия, любви и доброжелательства.

Признаемся в нашем суетном зломыслии. Читая сии записки, где ни разу не вырывается из-под пера несчастного узника выражение нетерпения, упрека или ненависти, мы невольно предполагали скрытое намерение в этой ненарушимой благосклонности во всем и ко всему; эта умеренность казалась нам искусством. И, восхищаясь писателем, мы укоряли человека в неискренности. Книга "Dei doveri" устыдила нас и разрешила нам тайну прекрасной души, тайну человека-христианина.

Сказав, какую книгу напомнило нам сочинение Сильвио Пеллико, мы ничего более не можем и не должны прибавить к похвале нашей"<sup>5</sup>.

Пушкин написал эту рецензию в последний год своей жизни, когда по свидетельству других рецензий, статей и собственно художественных произведений /имею в виду пушкинскую рецензию на "Словарь о святых прославленных в российской церкви и о некоторых сподвижниках благочестия местно-чтимы 1836 г.", а также его знаменитый, т. наз. "каменноостровский цикл" его стихотворений 1836 г./ его интерес к религиозной проблематике возрастает,

Но Пушкин вместе со своим возросшим интересом к вере и религии никогда не становится поэтом, "обратившимся" к вере, как об этом можно говорить в случае вышеупомянутых итальянских писателей-современников. Религия, религии других народов, сохранившиеся в величайших культурных книгах человечества, в Ветхом и Новом Завете, в Коране и т.п., — ставшие всеобщим культурным достоянием всего человечества, стали источником, возвышенным материалом для индивидуального поэтического творчества гениального Пушкина.

Литература

1. См. об этом капитальный труд проф. Этторе ло Гатто. Ettore Lo Gatto : "Russi in Italia", Editori Riuniti, Roma, 1971.
2. В. Фриче. Итальянская литература XIX века. Часть первая. М., 1916, с. 80.
3. Ук. соч., там же.
4. Ук. соч., с. 81.
5. А.С. Пушкин, Полное собрание сочинений в десяти томах. Том седьмой. М., 1958, с. 470--471.



В. С. СОЛОВЬЕВ ОБ ИСТОРИЧЕСКОМ ЗНАЧЕНИИ  
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Агнеш Дуккон  
/Будапешт/

"Для духовного обновления России необходимо свободное и открытое общение с духовными силами церковного Запада." - пишет Владимир Соловьев в статье "Национальный вопрос в России"<sup>1</sup>. Эта статья была опубликована в 1888 году, когда Россия праздновала 900-летие крещения Владимира Святого. В 1880-ые годы Соловьев посвящает ряд статей теме России и Европы, вопросу о духовной власти в России, об историческом призвании православной церкви. Но интерес Соловьева к этим вопросам был вызван, конечно, не 900-летним юбилеем: знакомство с Достоевским, длинные разговоры с ним и паломничество в Оптину пустынь подготовили почву для позднейших концепций по религиозным и национальным вопросам. К этому влиянию примыкают еще и семейные традиции — отец философа, С. М. Соловьев был выдающимся историком XIX века, автором крупного произведения "История России..." — и некоторые взгляды Хомякова и вообще полемика между славянофилами и западниками. В формировании мировоззрения Владимира Соловьева кроме этих внешних факторов действуют и т. н. внутренние двигатели мышления: это — стремление к божественному всеединству, к идее христианского экуменизма, отход от "отвлеченных начал" и приближение к реальностям мира — к реальностям, исходящим из Бога. По определению М. Лопатина и Э. Л. Радлова религиозность Соловьева представляет собой синтез умозрительной и реальной мистики<sup>2</sup>, а в общественных и политических спорах он старается возвести мост над историческим обрывом — установить связь между Востоком и Западом.



В 1890-ые годы Соловьев снова и снова возвращается к теме Востока и Запада, о чем свидетельствуют такие статьи, как "Византизм и Россия", "Мир Востока и Запада", "Письмо о восточном вопросе" и др. Однако в этот период существенно изменяется его взгляд и на историческую роль России: прежние идеалы предстают уже совсем в другом свете. В мировоззрении Соловьева все более и более усиливается мысль о том, что всемирная история уже сыграна, что появились признаки крушения, распада культуры и единственное средство спасения — это соединение разных религий.

В статьях 80-х годов он критикует русскую церковь и русскую политику с точки зрения создания настоящего христианского государства. Он верит, что стоит только раскаяться в исторических грехах, отойти от них и возвратиться к христианским традициям правления, к памяти Владимира Святого, и Россия будет достойной ее великого призвания: быть воистину христианским государством и служить примером для других народов.

Во второй половине 90-х годов он уже видит Россию и православие в мировом контексте: прежнее требование совершенствования общественной и религиозной жизни остается, но мессианистическое призвание России заменяется апокалиптическим видением крушения Европы и воскресения новой вселенской церкви, идеал которой уже почти две тысячи лет существует, но до сих пор не был осуществлен. Эти мысли стоят в центре произведения "Три разговора" и особенно ярко выражены в "Краткой повести об антихристе"<sup>3</sup>.

В настоящей работе мы постараемся дать краткий обзор взглядов Соловьева по вопросу взаимоотношений церкви и государства.

Статьи "Национальный вопрос в России" и "Владимир Святой и христианское государство" были посвящены 900-летию крещения Владимира, поэтому они представляют собой

особенный интерес теперь, когда Россия празднует 1000-летие принятия христианства. Вторая из вышеупомянутых статей была написана на французском языке для журнала *Univers* /август, 1888/, потом переведена на русский язык<sup>4</sup>.

Для лучшей наглядности мы сгруппируем затронутые в этих двух статьях проблемы в следующих пунктах:

- 1/ Полемика Соловьева с официальной русской церковью,
- 2/ Наследство Святого Владимира,
- 3/ Проблема власти и церкви,
- 4/ Выводы Соловьева о реальном положении православия.

- 1/ Полемика Соловьева с официальной русской церковью

Один из самых важных аргументов философа против русской церкви заключается в том, что она преклонила перед идеалом Вавилона, перед абсолютной земной властью, предала идеал Христа и вступила в союз с Антихристом. Мы помним, что такой упрек церкви прозвучал уже в романе Достоевского "Братья Карамазовы", но там это предательство совершает римский католицизм под предлогом сочувствия слабым и бедным, там это предательство совершает Великий инквизитор, представитель католицизма. У Соловьева же новым моментом является самоосуждение: он смотрит не на чужие грехи, а на свои и относится к русской церкви очень критически. Он понимает, что потенциально и на Западе и на Востоке есть много истинных стремлений осуществить христианский идеал, много людей, не допускающих двоедушия, поэтому он отказывается от соблазнительной идеи толковать о превосходстве одной религии над другой. Эта концепция у Соловьева появляется довольно рано, в начале 80-х годов, когда он еще верил в историческое призвание России, но именно благодаря терпимости он смог прийти к универсализму и на основе Евангель-

ского учения говорить о соединении разных религий.

Следующий аргумент Соловьева против официального православия состоит в том, что восточная церковь согласно византийской традиции стала церковью дезертирующей, а не воинствующей. Философ пишет, что кроме догмата и культа — которые являются прекраснейшим выражением религиозного чувства — "остается еще социальное и политическое действие истинной религии, организация коллективных сил христианства для возрождения мира — остается еще воинствующая церковь."<sup>5</sup> Но византийское благочестие, а вслед за ним и русское, утверждает, что весь мир во зле лежит, и человечеству в его целом суждено навеки пребывать во зле. Восточная церковь направляет силы свои на спасение лишь индивидуальной души, а возрождения общества, спасения мира не допускает. Эту концепцию Соловьев называет полухристианской, так как представители ее забывают, что Иисус Христос победил мир в его начале и в его центре. Слова из Евангелия от Матфея — "Дана мне всякая власть на небе и на земле" — Соловьев интерпретирует в том смысле, что церковь должна бороться против проявлений зла на земле, должна соединять и сохранять людей в любви, а не отворачиваться от жизни и замыкаться в себе, давая таким образом простор языческим, косным началам.

Из этой дезертирующей позиции восточной церкви вытекает ложное толкование слов Иисуса: "Отдайте кесарево кесарю и божие Богу." Официальное православие толкует эти слова в том смысле, что Богу — литургию, созерцание, а кесарю — деятельную жизнь, все человеческие отношения, общество и историю, т. е. Богу ничего, а кесарю все. Таким образом в церкви происходит полное и резкое разделение божеского и человеческого вместо их внутреннего единения, которое есть сущность христианства. В течение истории русская церковь забыла вселенское, общечеловече-

ское призвание христианства; национальное обособление отрывало ее от тела Вселенской Церкви и сделало ее орудием цезаропапства.

## 2/ Наследство Святого Владимира

После критики отрицательных сторон русской церкви Соловьев обращается к истории и ищет настоящих, положительных ценностей в прошлом. Он находит эти положительные задатки в царствовании Владимира Киевского, воспринимающего византийское наследство с убеждением в том, что истина обязывает, т. е. что надо действовать в духе принятой истины. "Истина обязывает" — это значит для Владимира Святого, что нет разницы между теорией и практикой; христианская вера для него создает полноту и единство жизни, единство частного человека и государя. При характеристике святого царя Соловьев черпает данные из летописи Нестора, но образ Владимира у него получает определенный литературный оттенок, выдерживается в духе романов Достоевского. Он слишком подчеркивает страстность характера Владимира и склонность его к крайностям /царь во всем до последнего предела доходит, и в пороке и в добродетели/: Владимир не остановился на полпути, когда понял сущность христианства; он совершил полное обращение и раз и навсегда отвернулся от прежнего образа жизни. Слова, что царь во всем до последнего предела доходил, напоминают самоопределение Достоевского в письме к А. Майкову /16 авг. 1867/:

"Везде-то и во всем я до последнего предела дохожу, всю жизнь за черту переходил."<sup>6</sup> Писатель часто наделяет своих героев этим роковым стремлением перешагнуть последнюю границу — разумеется, в очень богатых оттенках. И стоит еще иметь в виду, что Достоевский собирался писать роман под заглавием "Житие великого грешника", о плане которого

знал и Соловьев. Во второй половине 1870-х годов религиозность Достоевского вызывала критику со стороны традиционного православия: идея "мировой гармонии" и всемирного братства и любви по убеждению некоторых современников считалась "соблазном", "искушением", возрождением юношеских социалистических утопий /К. Леонтьев/<sup>7</sup>. Впоследствии и в советском литературоведении утвердилось такое мнение, только с обратной стороны /В. Комарович, А. Долинин/<sup>8</sup>. Богоискательство Достоевского и живой интерес его к "земным" проблемам толковалось как острое противоречие: "Сон смешного человека" и очерк "Пушкин" были восприняты как документы возвращения к французским идеям 1840-х годов или, с другой стороны, как доказательство "розового христианства" /Леонтьев/, которое, в сущности, является следствием увлечения утопическими идеями. Ни консервативные, ни радикальные критики Достоевского не заметили нового момента в старой форме, в форме мечты: это стремление к соединению божеского и человеческого /символически напр. в образе Алеши Карамазова/, новое понимание христианского образа жизни, интеграция "воинствующей" и "дезертирующей" традиции. В творчестве Соловьева получают теоретическое обоснование и точный анализ художественные видения и образы или же беглые заметки Достоевского, касающиеся проблемы "социализма и христианства"<sup>9</sup>, "общей гармонии братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону"<sup>10</sup>. Если в этой грандиозной перспективе и мелькает утопизм обоих авторов, то это все-таки не лишает аутентичности их христианство; ведь мечты о гармонии еще не отнимают способности острого ощущения реальности и знания человеческой природы; мечты Достоевского и Соловьева — скорее разгадывания "будущей жизни", а не пропаганда "земного рая" — они содержат в себе поэтическую правду, а не конкретную программу.

Соловьев не идеализирует Владимира Святого, он остается верным преданию Нестора, но очень определенно под-

черкивает актуальное содержание выбора царя: в крещении соединялись индивидуальное и общественное преобразование, новое понимание правления государством.

### 3/. Проблема власти и церкви

Соловьев ставит вопрос: какой злой рок подменил в христианской Руси идеал Владимира идеалом Навуходоносора, Нерона, идеалом абсолютизма, цезаропапства?

Он усматривает причину этой подмены в отношении к власти: нет более ничего на земле выше царя, он не получает свыше религиозной санкции. Конкретно-исторические причины, сбившие Россию с пути христианского правления, Соловьев связывает с событиями XVI века, с деятельностью Иосифа Волоцкого, автора первого и очень резкого противоречительного сочинения, "Просветитель". До этого времени казни еретиков были редким явлением на Руси, но с выступления Иосифа Волоцкого во имя защиты христианства начали казнить иноверцев. По словам Соловьева, иосифлян истина отнюдь не обязывает, как она не обязывала прежних византийских кесарей, а потом русских царей, в том числе и Ивана Грозного. Возник большой разрыв между теорией и практикой, на словах исповедывалось христианство, а на деле государством управляли по самым диким языческим обычаям.

В статье "Византизм и Россия" Соловьев подробно анализирует взаимоотношение власти и церкви. Деятельность Петра Великого получает у него положительную оценку: он поставил страну на путь европейской истории, а подчинение церкви государству произошло не столько по произволу царя, сколько из-за внутренней слабости церкви:

"Доныне не прекращаются обвинения Петра Великого в том, будто бы он унизил авторитет церкви и подавил свободу народной жизни. Но несостоятельность России в обоих отношениях ярко обнаружилась в церковно-народном расколе, который произошел за полвека до петровских преобразований

и, следовательно, не может быть поставлен в вину преобразователю. Если бы ответственность за ненормальные условия русской жизни нужно и можно было возлагать на одно лицо, связывать с одним именем, то это было бы никак не имя царя Петра, а разве только патриарха Никона."<sup>11</sup>

В связи с политикой Петра I Соловьев также упоминает девиз "истина обязывает", который — по мнению философа — есть мерилом нравственного облика государя и правления. Петр нарушил этот принцип, когда вопреки обещаниям, данным своему взбунтовавшемуся сыну, царевичу Алексею, все-таки очень не христианским образом арестовал его и после допросов и попыток приговорил к смертной казни. В этом трагическом случае Соловьев видит роковое упущение церковью нравственного влияния: царь просил совета у представителей духовенства, но они не осознали свою христианскую роль, они "оставляли Петра между голосом его совести и наводнением злой страсти; он не нашел внешней поддержки в своей внутренней борьбе."<sup>12</sup>

Когда Соловьев исследует отдельные исторические события и анализирует причины "подмены идеала Христа идеалом Навуходоносора", он старается сохранять объективность. В подчинении церкви государству он видит грехи обеих сторон: движение церкви к партикуляризму и стремление государства к абсолютной власти —

"Когда утверждают, что Государство должно подчиниться Церкви, то при этом всегда имеют в виду Церковь, е д и н у ю , н е р а з д е л ь н у ю и в с е л е н с к у ю , основанную Христом."/.../

"Лица, стоявшие во главе русской Церкви, не могли, в борьбе с всепоглощающим абсолютизмом Государства, опираться на свою религиозную метрополию, которая сама была не более как национальной Церковью, с давних пор поработанной светской властью. Не религиозную свободу, а цезаропапизм унаследовали мы от Византии, где это антихристианское начало беспрепятственно развивалось после разделения

церковью. Греческая иерархия, сама оттолкнув мощную опору, которую она до того находила в независимом центре Вселенской Церкви, оказалась оставленной на произвол Государства."<sup>13</sup>

Соловьев критикует актуальное положение русского православия и государства не как посторонний, а в духе ветхозаветных пророков: он скорбит о судьбе России, и потому указывает так строго на вековые ошибки. Причину распада первого Рима он видит в идее абсолютного, обожествленного государства, которая не совместилась с открывавшейся в христианстве истиной, падение второго Рима — Византии — он объяснит двоядушием, расхождением между теорией и практикой, и такое же падение грозит третьему Риму — России —, если она ничему не научится на судьбе Византии.

#### 4/ Выводы Соловьева о реальном положении православия

В статье "Владимир Святой и христианское государство" суммируются важнейшие признаки православия:

- а/ Русская религия православна и католична /т. е. она есть религия вселенская/
- б/ Ложные и антикатолические учения не имеют обязательности для тела русской церкви, не затрагивают народную веру
- в/ Церковное управление в России — незаконное, схизматическое, формально оно отвергается староверами, а остальные терпят его поневоле и за неимением лучшего.

Таким образом в анализе Соловьева раздваивается русская церковь: есть высшая, официальная церковь — ложная и антикатолическая и низшая, народная — истинно православная. Будущее России зависит от отказа от порабощения национальной церкви и от отказа от абсолютизма государства. Русской церкви надо отречься от лжецерковных форм управления и от системы правительственного материализма, надо установить религиозную и умственную свободу и, наконец,



необходимо пожертвовать национальным эгоизмом ради вселенской истины.

Сто лет тому назад Владимир Соловьев принял на себя роль человека, нарушившего праздник: в хоре всеобщего торжества прозвучал его строгий и трезвый голос о прошедшем и будущем России. По поводу 1000-летия крещения Руси не безынтересно вспомнить его пророческие слова.

#### Примечания

- 1 В. С. Соловьев: Собрание сочинений в 13-и т., Брюссель, 1966, т. 5, стр. 35.
- 2 Э. Л. Радлов: В. С. Соловьев. Биографический очерк. В кн.: Соловьев: Собр. соч., т. 10.
- 3 Собр. соч. т. 10.
- 4 Собр. соч. т. 11.
- 5 Собр. соч. т. 11, стр. 124.
- 6 Достоевский: Полн. собр. соч., т. 28/II, стр. 207.
- 7 К. Леонтьев: Наши новые христиане. Ф. М. Достоевский и гр. Лев Толстой. Москва, 1882.
- 8 В. Комарович: "Мировая гармония" Достоевского. "Атеней", 1924; А. С. Долинин: Последние романы Достоевского, М.-Л., 1963.
- 9 Достоевский: Записная книжка 1863-64. Полн. собр. соч. т. 20, стр. 194.
- 10 Достоевский: Пушкин. Полн. собр. соч. т. 26, стр. 148.
- 11 Соловьев: Собр. соч. т. 7.
- 12 там же, т. 7, стр. 309.
- 13 там же, т. 11, стр. 131.

## ХРИСТИАНСКАЯ ТРАДИЦИЯ ИЗОБРАЖЕНИЯ АНТИХРИСТА И ЕЕ ПРЕЛОМЛЕНИЕ В ТВОРЧЕСТВЕ ДМ. МЕРЕЖКОВСКОГО

Н. Салма

Согласно православной христианской традиции Дьявол, если он хочет быть искушителем, никогда не является человеку в своем собственном обличье, ведь он так безобразен, так ужасен, что каждый смертный, явись он ему в своем подлинном виде, испытывал бы лишь отвращение и желание убежать от него как можно дальше. Дьявол ужасен потому, что он, не обладая бытием, не будучи онтологичным, является самым "воплощением небытия", ада крошечного. Однако, "воплощенное небытие" -- это парадокс, в котором ничто, оставаясь ничем, выступает все же и как нечто.

Можно предположить, что в этом парадоксе в свернутом виде даны как бы две проблемы: онтологическая проблема бытия - небытия и "антропологическая" проблема существования - несуществования: Дьявол не обладает бытием, но он существует. Правомерно также предположить, что в имеющих определенные различия христианских культурах преимущественный акцент может получить либо одна, либо другая проблема. О русской культуре принято говорить как о культуре по преимуществу онтологической, сосредоточенной на вопросах бытия. Поэтому, когда речь заходит о Дьяволе, он должен быть представлен, прежде всего, как тот, кто не обладает бытием, и именно поэтому мир Дьявола изображается, если воспользоваться определением Д.С. Лихачева, как "перевернутый мир", или "антимир"<sup>1</sup>, отрицающий мир ценностный, само бытие. Дьявол как "воплощенное ничто" может наделяться при словесном изображении всеми конкретными атрибутами высшей степени дурного /например, он так смердит, что никто из смертных не мог бы этого запаха вынести и т.п./, но это дурное, отрицательное, все же означает по преимуществу отсутствие хорошего, положительного /так смердит, например, зияющая рана/. Будучи безобразным /т.е. не имеющим образа/, Дьявол соблазняет человека через своих приспешников, которые умело скрывают, маскируют свою принадлежность к

антимиру или к минус - миру. Таким умело скрывающим свою неонтологичность является Антихрист, который по христианским представлениям, опирающимся на Иоанна Богослова, должен появиться для последней борьбы против христианской церкви перед концом света и вторым пришествием Христа.

Первая трилогия Мережковского /"Юлиан Отступник", 1896, "Леонардо да Винчи", 1901 и "Петр и Алексей", 1905/, рожденная в столь характерной для конца века атмосфере апокалиптических ожиданий и ощущений, что царство Антихриста уже при дверях /наиболее показательны в этом отношении пророчества Вл. Соловьева/, не случайно носит общее многозначительное заглавие "Христос и Антихрист". Это заглавие, если иметь в виду идейное содержание трех романов, указывает на то, что во всех трех частях этого своеобразного триптиха речь идет о борьбе между Антихристом /Антихристом считали Юлиана, пытавшегося восстановить язычество, Антихристом представлялся "скромному монашку" Джованни его учитель Леонардо, Антихристом в народе называли Петра/ и Христом. Однако, как ни странно, несмотря на это заглавие Антихриста в романах Мережковского нет, поскольку ни один из образов исторических героев писателя, часто воспринимавшихся современным им окружением как Антихристы -- ни Юлиан, ни Леонардо, ни Петр -- не могут быть отождествлены с Антихристом /как, впрочем, не могут они считаться и предтечами вторично грядущего в мир Христа, хотя иногда и склонны рассматривать себя именно в этом качестве/. В трех романах Мережковского как бы разворачивается во времени известный тезис героя Достоевского о том, что поле борьбы Дьявола с Богом -- сердце человеческое, и в этом смысле герои Мережковского не Антихристы и не Христы, а люди, в душах которых идет напряженная и мучительная борьба Дьявольского с Божеским, Антихриста с Христом. В этом плане Антихрист в романах Мережковского все же есть, но не как конкретный образ, а как символ всего того, что может прельстить, соблазнить сотворенного по образу и подобию Божию, но слабого человека, как символ всего, что будучи по существу фальшивым, может предстать перед ним как настоящее, будучи безобразным -- как прекрасное,

будучи недобрым -- как доброе, или же как то, что подлинное представляет как фальшивое, прекрасное -- как безобразное, доброе -- как недоброе.

Остановимся в этой связи на образе Петра из последнего в Трилогии, лучшего в художественном отношении, романа Мережковского, на образе, в котором он запечатлевает волнующую его современную проблему безличной практики, ее "обожествления".

Петр у Мережковского изображается как такой человек, всем существом которого с самого начала его деятельности владеет стремление любой ценой превратить Россию в державу более сильную, более могущественную /в военном, политическом, государственном отношении -- в более "цивилизованную"/, чем все другие державы мира, т.е. в великую державу. Символом его веры является Кесарева сила и власть, а сила и власть Кесаря достигаются практическими усилиями -- приобретением и приумножением материальных ценностей, поощрением всего, что этому непосредственно способствует и подавлением или уничтожением всего, что прямо к этому не ведет, или этому препятствует. Петр прельщен, обольщен безличной практикой, которая представляется ему имеющей абсолютное, онтологическое значение, "божественной" по своей природе. В своей внешне-политической деятельности Петр сознательно-расчетливый, хитрый и жестокий стяжатель, задачей же внутренне-государственной -- в романе эта задача показана как такая, которой он отдает львиную долю своих усилий -- он считает насильственное превращение в практиков -- в хитрых и расчетливых стяжателей -- своих живущих как бы по сути дела в не знающем греха мире и потому не считающихся с практикой верноподданных. При этом по иронии судьбы, все, с чем борется Петр /созерцательность, мечтательный идеализм и т.п./ в своих верноподданных, воплощается в его сыне, Алексее, наследнике престола, продолжателе того дела, которому Петр посвящает всю свою жизнь, но, несмотря на все усилия Петра, занимавшегося с детства его воспитанием, к этому явно не склонном и не способном.

Если Петр, заблуждаясь, приписывает практике абсолютное,

онтологическое значение, которым она на самом деле не обладает, то Алексей склонен вообще не признавать за ней никакого значения. Он не хочет знать, что она относится к самому человеческому феномену в его земном существовании, забывая завет Христа о том, что следует "отдать Кесарю Кесарево".

Как практик, как политик Петр понимает, что он должен избавиться от сына, ведь пока тот жив, "дело" царя будет находиться в опасности, так как в стране, где практика внедряется насильственно, деспотически, уже одно сознание, что тот, кто по праву рождения является наследником престола, мыслит и чувствует не так, как его отец, оказывается достаточным для того, чтобы внушать тайные надежды и поддерживать дух сопротивления.

Петр отнюдь не чудовище, которому чужда человечность, который не знает любви, жалости и сострадания: хотя сын представляется ему существом слабым телесно, душевно и духовно и потому заблуждающимся, заблуждение сына отнюдь не может служить в его глазах оправданием чудовищного, бездушного и холодного, расчетливого сыноубийства, к которому принуждает его безличная практика. Если же любовь к сыну, личностное отношение к нему является проявлением того "божественного", что есть в человеке, то безличная практика должна быть дьявольским, антихристовым принуждением, от которого Петр глубоко страдает, но не может освободиться, так как не видит собственного заблуждения, становясь жалким рабом практики, жертвой Антихристового соблазна.

Будучи по существу рабом практики, Петр становится как бы бичем для России, бичем потому, что тот метод, которым Петр "знакомит" Россию с практикой, невероятно жесток, бичем потому, что Петр принуждает своих верноподданных к тому, чтобы разделить с ним его соблазн: бессознательно признать за практикой, за Антихристом онтологичность, подменить им Христа. Однако, этот бич все же является "бичем Божиим", так как России необходимо освободиться от того заблуждения, которое воплощено в образе Алексея -- от исключения практики из сферы земных человеческих отношений, от представления о том, что то, что не обладает бытием, не имеет существования.

В романе Мережковского прельщенный Антихристом Петр изображен как человек, жизненный опыт которого наделяет его проблемным сознанием, т.е. как индивидуум, осознающий противоречивость своего существования как особи рода, как тела -- с одной стороны, -- и как свободного душой и духом существа -- с другой стороны, ведь хотя Мережковский и показал, что Петр не может за счет личностных, индивидуальных потенций освободиться от власти практики, превращающей его в своего послушного исполнителя, все же мука и страдание царя должны были по замыслу писателя послужить ему земным оправданием и обеспечить ему вход в тысячелетнее царство после второго пришествия Христа.

Найденное решение, защищающее индивидуум от власти практики, было, однако, отнюдь не универсальным. Поставив проблему безличной практики, ее власти над душой человека и возможностью ее преодоления, Мережковский не мог не обратить внимание и на тот пласт человеческого феномена, который не обладает проблемным сознанием, и при определенных условиях оказывается медиумом безличной практики, полностью, беспроблемно отождествляясь с ней, на мир т.наз. массового существования. Писатель очень точно почувствовал, что этот мир "бессмертной пошлости людской" -- гоголевский мир, прежде всего -- мир "Ревизора" и "Мертвых душ". Через год после появления "Петра и Алексея" /1905/ Мережковский пишет художественно-философское эссе, носившее первоначально название "Гоголь и Чорт" /впоследствии -- "Гоголь /творчество, жизнь, религия/", в котором в соответствии с представшей перед ним новой проблемой обращается не к образу наряженного в блестящий костюм соблазителя человека Антихриста /"Смех Мефистофеля, гордость Каина, сила Прометея, мудрость Люцифера, свобода Сверхчеловека -- вот различные в веках и народах "великолепные костюмы", маски, ... чорта, этого вечного подражателя, приживальщика, обезьяны Бога"/<sup>2</sup>, а к мелкому, пошлому чорту и, акцентируя его мелочность, реализует в этом смысле русскую фольклорную традицию его изображения. Однако, это был, как пишет сам писатель, "не тот старый, сказочный чорт, у которого "рога длин-

нее бычачьих", а новый, подлинный, несколько более страшный и таинственный, который ходит в мире без маски, в своем собственном виде..."<sup>3</sup>. У этого чорта "лицо толпы, лицо, как у всех", а человек толпы -- "ни се, ни то, чорт знает, что такое"<sup>4</sup>. Современный черт -- это символ массового существования /у него лицо толпы/, он противопоставлен индивидууму /одному/ -- у него лицо как у всех. И поэтому оказывается, что его мир противостоит не некоей идеальной /божественной/ реальности, /ведь индивидуум -- это не бог, а человек, обладающий проблемным сознанием/, как это было в литературе Древней Руси, а реальности человеческой. Акцент здесь переносится с онтологической проблемы на проблему антропологическую, и Мережковский вкладывает в религиозное метафизическое понятие /"чорт"/ светское, антропологическое содержание. Противопоставленный индивидууму, черт у Мережковского -- это абсолютная середина, абсолютная плоскость. Таким, по мнению Мережковского, его первым увидел Гоголь: "Зло видимо всем в великих нарушениях нравственного закона, а редких и необычайных злодействах, в потрясающих развязках трагедий; Гоголь первый увидел невидимое и самое страшное, вечное зло не в трагедии, а в отсутствии всего трагического, ... не в безумных крайностях, а в слишком благоразумной середине, не в остроте и глубине, а в тупости и плоскости, пошлости всех человеческих чувств и мыслей, не в самом великом, а в самом малом"<sup>5</sup>.

В своем трактате Мережковский как бы выговаривает ту мысль, которая преследовала Гоголя как кошмар: человек, не обладающий проблемным сознанием -- либо потому, что у него его никогда не было, либо потому, что он его потерял -- ставший марионеткой, медиумом практики, -- не человек, это -- "чорт", причем этот черт у Мережковского выступает в двух ипостасях: черт-Хлестаков, который замышляет /черт-мечтатель/, и черт-Чичиков, который исполняет /черт-деятель/<sup>6</sup>. Если додумать эту высказанную мысль до конца, если признать, что утверждения "Хлестаков = Чорт", "Чичиков = Чорт" означают и обратное, т.е. черт -- это Хлестаков, Чичиков и др. люди толпы, массы, то человеческий феномен окажется разделенным на индивидуумов, т.е. "лю-

дей", и массу, непроницаемую для личностно-индивидуальных усилий, т.е. "чертей", и выполнение христианского завета любви к ближнему, соблюдение принципа гуманистической универсальности окажется невозможным. Это -- проблема Мережковского. Назвав человека толпы "Чортом", он исключает его из человеческого феномена, отказываясь от выполнения требований гуманистической универсальности, однако, свой отказ он делает объектом интеллектуального освещения, прослеживая трагическую человеческую судьбу Гоголя, который, еще только провидя то, что Мережковский, будучи художником более позднего времени, уже осознает и называет, в буквальном смысле убил самого себя, аскетически исключив из человеческого феномена безличную массу, отвергнув "свое" тело. Итак, если Мережковский в трилогии "Христос и Антихристос" проблему светского западно-европейского сознания /практика/ освещает с помощью понятий русского религиозного мышления /Антихрист/, то в "Гоголе и Чорте" проблему русского религиозного сознания /Чорт/ он переводит в план секуляризованного мышления /массовое существование/. Это двустороннее освещение основной проблемы современной мысли свидетельствовало о неоспоримой чуткости писателя к кризису времени и к веяниям эпохи, и потому и его художественное наследие, и его религиозно-философские взгляды всегда приковывали к себе внимание - в положительном или отрицательном смысле - оказывая стимулирующее влияние на развитие русской духовной культуры и мысли.



Примечания

1. Д. Лихавев, А. Панченко. "Смеховой мир" Древней Руси". Л., 1976.
2. Дм. Мережковский. Гоголь /творчество, жизнь, религия/. В кн.: Избранные статьи. Centrifuga. München, 1972, с. 167.
3. Там же, с. 196.
4. Там же, с. 166.
5. Там же, с. 206.
6. Там же, с. 183.

## ОБРАЗ ХРИСТА В ПОЭМЕ БЛОКА "ДВЕНАДЦАТЬ"

Марта Гал

/Сегед/

Поэзия А. Блока -- это "миф о пути /.../ из мира индивидуального в всеобщий мир"<sup>1</sup>.

По миропониманию А. Блока первого творческого периода, периода "тезы", сущность трансцендентного мира проявляется в предметах и явлениях окружающей человека хаотической действительности, они функционируют как знаки трансцендентного. Но знаками они становятся не для всех, только для отдельного субъекта, который воспринимает их именно как намеки на скрывающуюся за хаотической поверхностью явлений мистическую сущность. Таким образом, с точки зрения символиста, кроме трансцендентного, важны с одной стороны -- реалии, а с другой стороны, человек, который с помощью впечатления, импрессии от данного предмета или явления "познает" сущность. Для символиста стремление к идеалу, к трансцендентной сущности, как и искусство оказываются формами мистического познания.

Начиная с раннего творческого периода в центре внимания поэта находится человек, его импрессии, его путь к познанию. В первом периоде творчества Блока человек является антитезой трансцендентальному, частицей хаоса, хотя он, с помощью интуиции, стремится перейти границу рационального познания. Мистическое служение, поэтическое созерцание трансцендентной сущности воспринимаются поэтом как способы познания. Во втором периоде творчества человеческая личность, человеческая душа распадается на разные противоборствующие элементы, большое значение приобретает для Блока действующая как в природе, так и в человеке стихийность. Стихийность является амбивалентной ценностью: ее внутренний динамизм возникает из скрывающихся в ней разлагающих и созидających тенденций. Для лирического субъекта периода "антитезы" Блока характерны таким образом, с одной стороны, созидание -- творчество, а с другой стороны, потери прежних ценностей -- разрушение, забвение. Ирония, которая содержит в себе "скепсис",

"принадлежность рассудка", становится для Блока одним из творческих принципов, и по логике его миропонимания -- одной из возможностей познания мира<sup>3</sup>. С помощью "трансцендентальной иронии" /III. 384./<sup>4</sup> релятивируется, с одной стороны, банальность бытовой сферы, а с другой стороны, -- отъединенность лирического сознания как от жизни, так и от мистического идеала. Лирический субъект, переживая и осознавая с помощью иронии свое трагическое положение, релятивируя разные, живущие в нем противоборствующие тенденции, в некоторой степени возвышается над ними.

В третьем периоде творчества, в периоде "синтеза" уже не отдельная человеческая душа, не отдельный индивидуум, а общечеловеческое в центре внимания поэта. Человек появляется в это время как составляющая часть народа, часть основной созидательной силы. Таким образом главные темы "синтеза": тема человека, тема родины и истории, тема будущего связаны между собой в творчестве Блока. Спиралеобразное движение в истории и в жизни человека, для которого характерно повторение отдельных элементов прошлого на новом уровне развития, связано с космическим музыкальным началом бытия<sup>5</sup>. По словам Блока "всякое движение рождается из духа музыки, оно действует проникнуто им..." /IV. 344./, а носителем "духа музыки является для него народ, "хранитель культуры". /IV. 344/.

Поэма "Двенадцать", которая является завершающей период "синтеза" Блока, передает музыку революции, а с помощью этой музыки изображается процесс крушения старого и рождение из хаоса нового космоса, новой гармонии. Характерные черты положительных ценностей этого периода творчества Блока -- преобразование, "движение", являющиеся одновременно и свойствами живой жизни.

Период "тезы" характеризует сравнительно гармоническое состояние лирического субъекта, проявляющееся прежде всего в стремлении к трансцендентному, которое раскрывается для индивидуума через сферу Мировой Души, через женское начало, носительницы отдельного человека и всего человечества. Во втором периоде -- эта аполлинийская гармония разрушается: человеческая душа раздроб-

ляется. Каждая из сторон человеческой души, став самостоятельной, оказывается односторонней, имеет свою противоположность, каждая из которых лишена человеческой целостности. Дисгармонию этого состояния выражает прежде всего круговое движение, "вечное возвращение", передавая чувство безысходности по причине раздробленности внутреннего мира.

Если в периодах "тезы" и "антитезы" в центре внимания Блока лирический субъект, внутренняя гармония или конфликты отдельного человека, то в периоде "синтеза" человек как таковой, общечеловеческое становится для него самой высокой ценностью. Художник как избранник продолжает играть в его творчестве большую роль. Об этом свидетельствует его речь в честь Пушкина "О назначении поэта", в которой он четко формулирует роль поэта:

"Поэт -- сын гармонии, и ему дана какая-то роль в мировой культуре. Три дела возложены на него: во-первых, освободить звуки из родной безначальной стихии, в которой они пребывают, во-вторых, привести эти звуки в гармонию, дать им форму, в-третьих, -- внести эту гармонию во внешний мир". /IV. 414./

Творческое дело поэта сродни божественному творению /ср. речь "О назначении поэта": "бог -- Моцарт"/. Только художник способен ощущать и синтезировать "звуки" первоначальной хаотической стихии, все-таки в этот период творчества не художник воплощает для Блока "человека по преимуществу".

Блок одновременно с поэмой "Двенадцать" пишет наброски к пьесе о Христе /ср. V. 232--233./. Здесь он четко определяет свой подход к Христу, который лишен обычной религиозности. Блок и раньше часто подчеркивал, что он не верит в бога /VI. 48., 75., 83., 123./. пишет о том, что Христа "не знал никогда" /VI. 66./ и не примет его /VI. 82./. Христос в это время для него прежде всего "вестник нового мира" /"Каталина" V. 280./, "художник" /V. 233./. Как и в лирической драме третьего периода творчества, в "Розе и Кресте", так и в "Двенадцати" выразителем прекрасного, настоящей нравственности является художник "Газтан и Иисус Христос". Но в лирической драме поэт Газтан остается "чис-

тым зовом", "призраком" /III. 390./, он сам не борется за прекрасное, за осуществление своего идеала. Его песня выражает синтетическую суть человечности: "Радость-Страдание одно!" /III. 210./, В то же время он не понимает смысла реальных событий, не принимает участие в них. А "человек по преимуществу", у которого "квадратная внешность и не квадратная душа" /III. 419./, Бертран, является для Блока носителем настоящих ценностей, -- его характеризуют душевная чистота, честность, жертвенность в любви. Униженный всеми персонажами пьесы "бедный рыцарь" Бертран, в отличии от героев лирических драм 1906 года, изменяется в ходе действия, в конце пьесы доходит до понимания смысла жизни, становится настоящим человеком. Становление человека происходит через понятие жертвы для счастья других, через страдание, через активное участие в жизни,

Для Блока в периоде "синтеза" этически прекрасное является высшей ценностью. В его раннем творчестве идеал носит уравновешенный эстетический характер. В периоде "антитезы" наряду с прекрасным появляется безобразное, а в периоде "синтеза" на первый план выдвигаются этические ценности. Характерной с этой точки зрения является дневниковая запись от 4, марта 1918 года: "Если бы в России существовало действительное духовенство, а не только сословие нравственно тупых людей духовного звания, оно давно бы "учло" то обстоятельство, что "Христос с красногвардейцами". Едва ли можно оспорить эту истину, простую для людей, читавших Евангелие и думавших о нем". /V. 245--246./.

В то же время сложный образ молодой красавицы, Изоры, которая стремится в ходе действия только к осуществлению собственной радости, которая борется только за свою страстную любовь к недостойному, поверхностному человеку, связывается с символом жизнерадостности и красоты, -- с символом розы. Но Изору в будущем -- кажется -- тоже ожидает страдание -- крест. Таким образом через страдание, путем освобождения от стихийности, в процессе внутреннего преображения происходит становление человека, а сам процесс оказывается динамичным, характеризуется внутренним движением.

Исследователь творчества Блока Е.Г. Эткинд доказал, что поэма "Двенадцать", с одной стороны, строится на принципе концентрических кругов, на принципе возвращения тех же мотивов и структурообразующих элементов, а с другой стороны, -- заметно и прямолинейное движение вперед<sup>6</sup> как во времени, в пространстве, в истории, так и во внутреннем мире человека<sup>7</sup>. В поэме изображена личная драма только одного из "двенадцати", Петьки, при убийстве Катюхи. Но число 12 имеет символическое значение, с ним ассоциируется, между прочим, и "целостность", "нераздельность". Таким образом, судьба Петьки воспринимается как судьба всех других двенадцати красногвардейцев, а далее -- народных масс. Петька, и вместе с ним и отряд, -- очищаясь от стихийной страсти, с помощью страдания постепенно начинают приобретать черты настоящей человечности, становятся "апостолами" революции, "апостолами" преобразования действительности.

В поэме красногвардейцы -- это народ, его разрушительные и созидательные силы. Именно они являются носителями музыки эпохи. Представляемая ими стихийная сила<sup>8</sup>, подобно ветру, метели, циклону, вступает в борьбу со старым миром, с его неподвижностью и индивидуализмом. О стихийной основе, о преобразующей силе революции Блок пишет в статье "Интеллигенция и революция":

"Переделать все. Устроить так, чтобы все стало новым, чтобы лживая, грязная, скучная, безобразная наша жизнь стала справедливой, чистой, веселой и прекрасной жизнью.

Когда такие замыслы, искони таящиеся в человеческой душе, в душе народной, разрывают сковывавшие их путы и бросаются бурным потоком, доламывая плотины, обсыпая лишние куски берегов, это называется революцией". /IV. 232./.

Но в начале поэмы и двенадцать красногвардейцев связаны с прошлым, с хаосом, с безобразием: в их душе действует "черная злоба". Злоба является темной, разрушительной стихией, она -- "великий соблазн" /IV. 265./. "Злоба низка по сравнению с "гневом", в котором проявляется "знание о величии эпохи" /IV. 265./. "Гнев" нужен художнику для разрушения явлений "мертвого" прошлого /IV. 265./. "Цивилизация, ... государственность, ... религия" этого мира "умерли" /IV. 264./.

Отряд краногвардейцев в начале поэмы состоит из таких людей, которыми овладела злоба, которые готовы совершать убийства /ср.: "На спину б надо бубновый туз!" II. 315./. Петька -- единственный персонаж, любовная драма которого изображена в "Двенадцати", тоже не чистый человек, его прошлое связано с символом "ножа", с убийством:

"У тебя на шее, Катя,  
Шрам не зажил от ножа!" /II. 317./,

и ниже: "Помнишь, Катя, офицера --  
Не ушел он от ножа..." /II. 317./.

Овладевшая им стихийная сила -- злоба -- делает его убийцей любимой им Катьки. /6-ая главка/. После убийства потеря возможного счастья возбуждает в нем гнев против того мира, в котором деньги погубили человеческие чувства:

"Ты лети, буржуй, воробышком  
Выпью кровушку  
За зазнобушку,  
Чернобровушку..." /II. 320./

С проблемой злобы" в поэме Блока тесно связана основная цветовая символика произведения. "Двенадцать" начинается с противопоставления черного и белого цветов:

"Черный вечер.  
Белый снег." /II. 313./.

В первых двух строках краски появляются как характеристика природы<sup>9</sup>, но уже в конце первой главки черный цвет /и по контрасту, конечно, и белый/ получает более отвлеченное значение, с этическим обертоном:

"Злоба, грустная злоба  
Кипит в груди...  
Черная злоба, святая злоба..." /II. 315./.

В первой главке на фоне ночного городского пейзажа изображаются разные представители старого мира, которые не способны к обнов-

лению жизни.

Чтобы более точно определить значение черного цвета, можно обратиться к Андрею Белому:

"Черный цвет -- пишет он в "Арабесках" -- феноменально определяет зло, как начало, нарушающее полноту бытия, придающее ему призрачность"<sup>10</sup>.

По Белому, представляемое черным цветом зло -- это разрушающее этическое начало, которое ведет в конце концов к небытию, а противоположность его -- белый цвет -- символизирует бытие:

"Если белый цвет -- символ воплощенной полноты бытия, черный -- символ небытия, хаоса"<sup>11</sup>.

В поэме Блока природные и народные силы стремятся от первоначального "черного" к "белому", что создает перспективу. На этой основе можно даже предположить, что в поэме Блока не только Христос проявляется как художник, но и "ученики", принимающие участие в творческом деле, постепенно приобретают свойства, характерные для художника. С этой точки зрения интересно процитировать мысли А. Блока о стихотворении Некрасова "Поражена потерей невозвратной": "Злоба -- самый чистый источник вдохновения"<sup>12</sup>. Для творчества, для созидания важно, таким образом, и хаотическое старое, так как только "из хаоса рождается космос" /IV. 419./.

Четыре раза повторяющееся слово "злоба" в конце первой главы имеет эпитеты "грустная", "черная", "святая", два последних из которых по значению, кажется, исключают друг друга. Чувство грусти связано с необходимостью уничтожения, которое символизируется чернотой. Возникает вопрос, почему "злобу" в таком отношении можно назвать и "святой"? Объяснение дает целый контекст поэмы, из которого выясняется, что разрушение идет во имя будущего обновления жизни и человека, оно является исходным пунктом для вдохновения".

Изображение "черного неба" и "черной злобы" следует вслед за вопросом: "Что впереди? /II. 315./". Символические образы указывают таким образом, с одной стороны, на непроглядный хаос и идущее от него разрушение, а с другой стороны, -- дают перспективу с помощью эпитета "святая": "впереди" -- "святая злоба".

В статье "Каталина", написанной Блоком в мае 1919-ого го-



да, поэт утверждает, что "революция, как все великие события, всегда подчеркивает черноту" /IV. 289./. А чернота, "мрак" связывается со злобой: "...весь народ, ... скрежетал зубами во мраке, отчаянье, часто -- злобе" /"Интеллигенция и Революция" IV. 233./.

Черная злоба, стихийность управляет действием Петьки, когда он убивает Катьку. Но и Катька захвачена любовной страстью, хотя Блок в письме к Анненкову подчеркивает детскость, чистоту, красоту, доброту и народный характер /"толстомордность"/ женского образа /VI. 286./. Именно поэтому смерть Катьки можно истолковывать как жертву движения народной стихии вперед, как уничтожение красоты.

В набросках к пьесе о Христе образ "Иисуса-художника" освещается двояко: "не мужчина, не женщина" /V, 232./, "он все получает от народа" /V. 233./, его характеризует "женственная восприимчивость" /V. 233./.

Между образом Христа и образом Катьки возникает ассоциативная связь при возвращении мотива жемчужности: "Зубки блещут жемчугом" /II. 317./, в связи с Катькой и "Снежной россыпью жемчужной" /II. 323./, в связи с Христом, а также при возвращении мотива пролитой крови. Таким образом, их роднит красота, чистота и страдание. Страдание Катьки подчеркивает Блок в письме к Анненкову, где он пишет об иллюстрации, изображающей Катьку: "Хорошо тоже, что крестик выпал" /VI. 286./. "Кровавый флаг" в руке у Христа дает высокое значение страданию и жертве не только в связи с судьбой Христа-художника, но и в связи с "русской девкой" /VI. 286./ -- Катькой. В отличие от Катьки Христос сам жертвует собой для других с целью рождения нового человека, обновления жизни. Он как художник синтезирует в себе женское начало, которое носит в себе возможность рождения новой жизни, и мужское начало, готовое к уничтожению самого себя, к самопожертвованию.

С образом Христа связываются в поэме Блока не символы, принятые в католической или православной иконографии: Христос появляется "в белом венчике из роз", а не в терновом венце<sup>13</sup>, у него

в руке "кровавый флаг", а не крест. Розы чаще всего изображаются в иконографии в связи с образом Мадонны. И в поэме Блока они имеют значение чистоты, красоты и жизнеутверждения, и непосредственно указывают на "женственную" сторону образа. В то же время "кровавый флаг" выражает "мужское начало" -- страдание, самопожертвование, -- и одновременно выступает в качестве "зова", как в "Розе и Кресте" художник Газтан действует как "чистый зов". Но Газтан только поет о новой гармонии -- "Радость-Страдание одно! /III. 210./ -- а сам остается неизменным, не действует. Идею Газтана "вносит во внешний мир" со своей жертвенностью только художник Христос.

Призрачность<sup>14</sup> образа Христа и призрачность Газтана имеют разные источники. Иисус Христос действует как художник, отрицая темное старое, он утверждает бытие /белый цвет является символом бытия/, создает новый космос ценой потери жизни. В этом смысле он выступает как человек. Но синтетический его образ имеет и божественное начало, поэтому он не захвачен стихиями, как природа и человек, он "над" вьюгой. Его образ остается для Блока символом "вестника нового мира" /IV. 276./, который связан с революцией, с созданием гармонии на новом пути развития человеческой истории, и который появляется всегда, когда человечество доходит до определенной фазы развития: "... мы знаем, что существуют религия, наука, искусство, что происходят события в жизни человечества: бывают мировые войны, бывают революции, рождается Христос", -- пишет он в "Каталине" /IV. 289./.

Но осуществить гармонию в мире, в действительности предстоит живым людям. В поэме их представляют "двенадцать", идущие вслед за Иисусом Христом, которые при движении вперед, очищаясь через страдание и жертву от "черной злобы", становятся "апостолами" революционной эпохи. Заглавие поэмы -- "Двенадцать" подчеркивает значение общечеловеческого, народного в противоположность единичного, хотя и значительного, символического образа Христа. Таким образом, в центре поэмы -- носители идеи эпохи, преобразующие сами себя и жизнь, осуществляя идею движения массы. Преобразование, движение оказывается для Блока усиливающей

ся тенденцией эпохи:

"Только -- полет и порыв, лети и рвись, иначе -- на всех путях гибель.

/.../ Россия заразила уже здоровьем человечество. Все догматы расшатаны, им не вековать. Движение заразительно" /V. 239./ -- пишет он в дневнике скоро после окончания поэмы.

#### Примечания

1. З.Г. Минц. Блок и русский символизм. В: Литературное наследство. т. 92. Александр Блок. Новые материалы и исследования. Кн. первая, М., с. 144.
2. Александр Блок -- Андрей Белый. Переписка. М., 1940, с. 43--44.
3. Ср.: "Предисловие" к лирическим драмам. III, с. 384.
4. Здесь и далее ссылки на произведения А. Блока даются по изданию: Александр Блок. Собрание сочинений в шести томах. Л., 1980--1983.
5. З.Г. Минц. Ук. соч., с. 148.
6. Е.Г. Эткинд. Композиция А. Блока "Двенадцать". Русская литература. 1972/I, с. 49--63.
7. Л. Долгополов. Поэма Александра Блока "Двенадцать". Л., 1979, с. 56.
8. О стихийной основе народной души Блок высказался раньше в статье "Поэзия заговоров и заклинаний".
9. В конце первой главки такое значение возвращается с эмоциональным оттенком, подчеркивая с помощью повтора эпитета характерное свойство ночи -- темноту: "Черное, черное небо". /II. 315./.
10. А. Белый. Священные цвета. В: Арабески. М., 1911, с. 115.
11. А. Белый. Ук. соч., с. 115.
12. М. Пьяных. Слушайте революцию. Поэзия Александра Блока советской эпохи. М., 1980, с. 49.
13. Нельзя согласиться с мнением Долгополова, который утверждает, что "... у Христа не традиционный терновый венец с иглами, а венок из цветов, -- проблема страдания и жертвы снимается поэтом, не она его интересует. Жизнеутверждение и святость -- вот о чем... говорит белый венчик из роз в "Двенадцати" /Л. Долгополов. Ук. соч., с. 79./ Венчик из роз -- хо-

тя он тоже имеет шипы-иглы -- ассоциируется и для нас с жизнерадостью, но жизнеутверждение дается ценой утраты, жертвы, страдание остается, не "снимается".

14. Ср.: "Но иногда сам глубоко ненавижу этот женственный при-  
зрак". /V. 246./



О ВЗАИМОДЕЙСТВИИ ЛИТЕРАТУРНОГО И МУЗЫКАЛЬНОГО ТЕКСТОВ  
В ДРЕВНЕРУССКИХ ПЕСНОПЕНИЯХ 2-й ПОЛ. XVI-НАЧ. XVII в.

/Резюме/

Кручинина А. Н.

/Ленинград/

Художественные закономерности древнерусских песнопений монодической традиции непосредственно связаны с особым характером взаимодействия литературного и музыкального текстов. Музыкальный текст являл собой специфический тип художественного истолкования философских, богословских, нравственных истин, заключенных в вероучении христианства и нашедших свое политическое воплощение в литературных гимнографических текстах.

Изучение взаимодействия двух текстов необходимо предполагает исследование совокупности песнопений, объединенных одним чинопоследованием и связанных между собой требованиями Устава. Устав определяет порядок следования, содержательную сторону, специфику интонационного распевания, отражавшую в опосредованном виде представления музыканта эпохи средневековья о мире, жизни, порядке вещей, нравственных законах.

Особым образом организовано в чинопоследовании соотношение текстов читаемых /Евангелие, Апостол, Паремии/ и поющих, отражая два пласта, изначально присущие богослужению: повествовательный, дидактический, философский, сакральный в чтениях, обращенных к посвященным, — и художественный, доступный, воздействующий на эстетическое восприятие действия, обращенный к молящимся, — в песнопениях.

Музыкальный текст представляет собой последование интонационных формул силлабического, силлабо-мелизматического и мелизматического типов, отделяемых друг от друга кадансом — остановкой в движении. Распевая фрагмент литературного

текста /от односложного слова до нескольких слов - синтагмы, или колона/, последование формул создает определенное соотношение прерывности и непрерывности движения, разделяя литературный текст на неодинаковые по протяженности фрагменты. Это расчленение тесно связано со стремлением распевщика выявить либо присущую данному тексту повествовательность /и тогда протяженность колонов возрастает, клаузулы и зачины типичны женские или дактилические/, либо эмоциональную речь проповеднического типа /тогда протяженность колонов уменьшается, а клаузулы и зачины типичны мужские/. Большинство гимнографических текстов имеет аналогом форму "безыскусственной" проповеди. Музыкальный текст также связан с этой риторически организованной формой.

Строго закономерен выбор интонационного словаря в каждом из песнопений, который ориентирован на максимально точную передачу смысла, оттенка основного смысла или подтекста распеваемого гимнографического текста. Именно этими обстоятельствами диктуется индивидуальное для каждого песнопения соотношение силлабических /попевок/ и мелизматических /фит/ формул, которое создает первый уровень контраста в монодии, способствуя выявлению прямых или скрытых содержательных антиномий текста.

Текст каждого песнопения представляет собой индивидуальное соотношение повторности и неповторности, силлабики и мелизматики, тождества и контраста. Каждое песнопение представляет в цепи целого необходимую и неотъемлемую его часть, соединяясь друг с другом в микроциклы, разделяемые Чтениями, и в чинопоследовании, объединенные сквозными распетыми слово-образами. Музыкальный текст обозначает понятия, символы, состояния, заключенные в поэтическом тексте, организует его ритмически, создает свое музыкальное "плетение", акцентируя и выявляя "внутреннюю" связь вещей гимнографического произведения, создавая образно-философскую структуру песнопения, воплощенную в нераздельности двух текстов.

## A Slavic Translation of the Ohrid Chrysobull of 1273<sup>1</sup>

David J. Birnbaum  
Department of Slavic Languages and Literatures  
Harvard University

Copyright © 1988 by David J. Birnbaum  
All rights reserved

### The Greek Text of the Ohrid Chrysobull

According to various accounts,<sup>2</sup> Emperor Michael VIII Palaeologus (1259–82) issued a chrysobull in August 1272<sup>3</sup> defining the territory of the Ohrid Archbishopric. Threatened by opponents allied with Charles of Anjou, the emperor sought through this edict to reestablish imperial authority over the autocephalous Serbian and Bulgarian churches by bringing them under the control of the Greek see of Ohrid. Michael was later forced to enlist papal protection against Charles, the price for which was a short-lived union with Rome, proclaimed at the 1274 Council of Lyons, and the Angevin menace was decisively averted only with the Sicilian Vespers of 1282.

The Ohrid chrysobull incorporates the text of three chrysobulls issued by Basil II (Bulgaroctonus),<sup>4</sup> which listed territories subordinate to Ohrid. Michael's preface and conclusion assert that the see of Ohrid is to be equated with Justiniana Prima, that it is proper to show respect to preceding emperors by enforcing their edicts (it is in this context that Basil's chrysobulls are introduced), and that territories that have, for various reasons, left the control of the see of Ohrid should be returned to it.

Michael's original chrysobull has not survived, but two later Greek copies are known. An incomplete copy from the Codex Gerasimi<sup>5</sup> contains only Michael's introduction and the beginning of the first of Basil's included chrysobulls.<sup>6</sup> This copy makes no mention of Michael and bears no date, but a complete and dated copy was later found by Porfirij Uspenskij at the Catherine Monastery in Sinai.<sup>7</sup> The text of the inserted eleventh century chrysobulls from the Sinai copy was published in 1871<sup>8</sup> and the complete text of the chrysobull according to the Sinai manuscript in 1911.<sup>9</sup> A critical edition of Basil's chrysobulls, with variants from the two manuscripts, was published in 1893.<sup>10</sup>

### The Date of the Ohrid Chrysobull According to the Sinai Manuscript

The Sinai copy of the Ohrid chrysobull bears the following closing:

προσέσται τοίνυν ὁ παρὼν χρυσόβουλλος τῆς βασιλείας ἡμῶν τῇ  
ἀγιωτάτῃ ταύτῃ ἀρχιεπισκοπῇ πάσης Βουλγαρίας τῇ καὶ Πρώτῃ



Ἰουστινιανῇ εἰς διαρκούσαν τῶν εἰρημένων βεβαίωσιν, ὁ καὶ ἀπολυθεὶς κατὰ μῆνα τοῦτον τῆς ἐνισταμένης ἰνδικτιῶνος τοῦ ἑξακισχιλιοστοῦ ἑπτακοσιοστοῦ ὀγδοηκοστοῦ ἔτους, (π. 125<sup>b</sup>) ἐν ᾧ καὶ τὸ ἡμέτερον εὐσεβὲς καὶ θεοπρόβλητον ὑπεσημήνατο κράτος: —

Ἐἶχε καὶ ὑπογραφὴν διὰ χρυσῶν γραμμάτων καὶ βασιλικῆς χειρός:

Μιχαὴλ ἐν Χριστῷ τῷ θεῷ πιστὸς βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτωρ Ῥωμαίων  
Δούκας Ἄγγελος Κομνηνὸς ὁ Παλαιολόγος: —

The date in the text, κατὰ μῆνα τοῦτον τῆς ἐνισταμένης ἰνδικτιῶνος τοῦ ἑξακισχιλιοστοῦ ἑπτακοσιοστοῦ ὀγδοηκοστοῦ ἔτους, conforms to the standard pattern for dating imperial documents: κατὰ μῆνα ... τῆς ἐνισταμένης ... ἰνδικτιῶνος τοῦ ... ἔτους,<sup>11</sup> but the Sinai manuscript includes τοῦτον after μῆνα and omits the name of the month and the indiction number.

Golubinskij<sup>12</sup> dates the Ohrid chrysobull to August 1272 (= 6780). In his summary of the textual history of this document, Novaković<sup>13</sup> observes that Golubinskij suggested both Michael's authorship and the date without publishing the portions of the text that support these conclusions. Benešević's edition of the Sinai copy explains how Golubinskij determined the year, but there seems to be no direct evidence for assigning this document to August. While the August 1272 dating has been generally accepted by Byzantinists and is regularly repeated in the literature,<sup>14</sup> the Slavic translation of this chrysobull, discussed below, suggests that it should be reconsidered.

### The Slavic Text of the Ohrid Chrysobull in Muz. 3070

In addition to the two Greek copies discussed above, one fifteenth-century copy of a Slavic translation of the Ohrid chrysobull has survived. Muz. 3070 in the Lenin Library in Moscow (Codex Moskva, GBL, Fond 178 [Muzejnoe sobranie], No. 3070) consists of four paper folia removed by V.I. Grigorovič from Zogr. 151, a large miscellany, during an 1844 visit to the Zograph monastery.<sup>15</sup> 1R–2R contains the conclusion of the *Life of Stefan Lazarevič*<sup>16</sup> and 2V–4V contains the text of the Ohrid chrysobull. Apparently, Grigorovič showed this manuscript to Šafařík, for Jireček, after commenting on the August 1272 chrysobull, adds that “в 1273 г. (6781) Михаил утвърдил също тъй и правата на отдавна вече престаналата да съществува църква ‘Justiniana prima,’ която фалшиво се отъждествява с Охридската. Един лош превод на оригинала, направен вероятно от някой влах или грък, се намирал в препис от XVI или XVII в. у проф. Григорович. Извадки от текста има в книжата на покойния Шафарик.”<sup>17</sup> Thus, it seems that Jireček accepted Golubinskij's dating of the chrysobull and assumed that Grigorovič had a copy of a second, similar edict which had been issued the following year.<sup>18</sup>

Despite the reference by de Thallóczy et al.<sup>19</sup> to Grigorovič's account of his travels,<sup>20</sup> there is no specific mention of the Slavic text of the Ohrid chrysobull in this report.<sup>21</sup> And Šafařík's only published comment on the Slavic translation of the chrysobull is a single sentence at the end of his discussion of a different document: "V jiné písemnosti Ochridské od Michala Palaeologa l. 1273, rovněž zkomolené, připomínají se listiny od Justiniana, Basilia II. (976-1025), Manuele (1143-1170) atd."<sup>22</sup> Wenzel, following Šafařík, dates the chrysobull to 1273; he also notes the existence of Grigorovič's Slavic copy.<sup>23</sup>

Aside from the brief notes mentioned above, there was no proper study of the Slavic translation of the Ohrid chrysobull during Grigorovič's lifetime, and the manuscript was not found among his papers. It reappeared as Muz. 3070, first mentioned in the 1889 "Otčet moskovskogo publičnogo i Rumjancevskogo muzeev za 1886-88 gg.," but by this time the provenance of this manuscript and its association with Grigorovič had been forgotten.

Muz. 3070 was rediscovered and described by Seliščev, who published a photographic reproduction of page 3R (which he called 2R).<sup>24</sup> Seliščev's brief article also includes a physical description of the manuscript, excerpts from the texts, and historical and textual comments on the chrysobull. The chrysobull text is on pages 2V through 4V of the manuscript, which Seliščev called 1V through 3V. Unfortunately, Seliščev's discussion of the text of the Ohrid chrysobull in Muz. 3070 is unsatisfactory in several ways.<sup>25</sup>

First, there are inaccuracies in the transcriptions (although the excerpts in Seliščev's article are far more reliable than those in the 1889 "Otčet"). Second, Seliščev believed that all of Muz. 3070 represented a translation from Greek,<sup>26</sup> while the *Life of Stefan Lazarevič* is actually an original Slavic composition. Third, Seliščev incorrectly considered the Slavic text of the chrysobull an abridged translation. Fourth, Seliščev's comments on the discrepancy in dates between the Slavic and Greek texts are inadequate. These last two points are discussed below.

### The Original Content of the Slavic Translation

As mentioned above, Seliščev considered the text of the Ohrid chrysobull in Muz. 3070 an abridged translation, observing that "Михаил Палеолог по ходатайству Охридского архиепископа утверждает за ним все епархии, какие показаны в грамотах Василия Болгаробойца. Списки с этих грамот включены в хрисовул Михаила. Но в славянский перевод эти грамоты не вошли. Нет и тех строчек грамоты Михаила, которые относятся к грамотам Василия."<sup>27</sup> While Seliščev's observations about the lacunae in Muz. 3070 are correct, the phrase "не вошли" suggests a deliberate or accidental omission by the translator. In fact, the Slavic text was surely complete originally; it breaks off in the middle of a sentence at the end of 2V and resumes in the middle of a word on 3R

(...ЖНТН, probably ПОЛОЖИТН or ПРѢДЛОЖИТН; the Greek reads διεκτεθῆναι), which suggests that what has survived as Muz. 3070 is the beginning and end of what was originally a longer text. The missing portion would fill four folia, which may have been removed by somebody interested in the information contained in the inserted eleventh century documents.<sup>28</sup>

### The Date of the Ohrid Chrysobull According to Muz. 3070

In a brief comparison of the text of the Ohrid chrysobull in Muz. 3070 and the Sinai manuscript, Seliščev correctly notes that "не совпадает и дата. Но тут переводчик обнаружил недосмотр: он спутал '700' и '80', рядом находящиеся в греческом тексте."<sup>29</sup>

The Slavic date reads as follows (4V16-18):

16. по мѣсѣ сѣго юлѣа насѣоуаго прѣваго ѿнаи҃кѣиѡна <...>
17. ѿ мѣсѣ ѿсмоуѣи҃ноу прѣвое лѣпоу бѣ нѣ<sup>ж</sup> ѿ нѣ бѣгоу <...>
18. на рѣннаа на зѣнамена дрѣжава.

Following Seliščev's suggestion that ѿсмоуѣи҃ноу should be understood as a mistranslation of οὐδοηκοστοῦ, the year in the Slavic copy can be amended to read (6)781 (= 1273), which still differs from the date in the Sinai copy, which reads 6780 (= 1272). If, however, we assume that the word πρώτου (or simply α) was dropped from the Greek copy, we can reconstruct the original year of issue as 1273. The Sinai manuscript has no indiction number, but 1273 corresponds to the first indiction, which is recorded in the Slavic text and which supports the hypothesis that it is the date in the Sinai manuscript that is defective. The 1273 date still places this edict before the 1274. Council of Lyons, a time when Michael was concerned with consolidating imperial authority. Finally, while it is unclear what external evidence accounted for Golubinskij's attribution of this chrysobull to August, the Slavic text provides direct evidence for dating it to July.

### The Translation of the Ohrid Chrysobull

The unintelligibility of the Slavic text of the Ohrid chrysobull leaves no doubt that it is not the work of a skilled translator with a good knowledge of both languages. Jireček attributes the poor quality of the translation to an inadequate knowledge of Slavic on the part of a Wallachian or Greek translator.<sup>30</sup> Seliščev, on the other hand, asserts that "переводчик не владел свободно греческим языком."<sup>31</sup> Neither scholar provides any evidence or argument for his evaluation of the nationality of the translator.

A careful comparison of the texts supports Seliščev's analysis. We would expect to find morphological barbarisms in the work of a translator whose knowledge of

Slavic was so poor that he could transform an intelligible Greek text into such unintelligible Slavic, but the Slavic words are basically correct morphologically, and such morphological barbarisms as do occur (e.g., πο ῥῶ 3R1) are not uncommon in middle Bulgarian and Macedonian texts. In fact, all the peculiarities of the Slavic text can be explained by hypothesizing that a Slav with a poor knowledge of Greek translated this document word by word, imposing the unwieldy Greek syntax on his translation. There are no unexpected phonological or morphological features in the Slavic text and all the awkwardness can be attributed to the syntax. On the other hand, there are many examples of misreadings of the Greek text, including misconstrued syntax, faulty division of words, and faulty translation of idioms. All of these betoken a failure to understand the sense of the Greek.

Thus, the phrase ἄλλ' ἐπειδὴ φιλεῖ πολλάκις μὴ πρὸς τέλος παραμένειν, ἄλλ' ἔστιν ὅπου δὴ καὶ συνεχῶς μετακινεῖσθαι τὰ πράγματα can be understood as 'but whereas it is often usual that things do not remain [stable] until the end, but it is the case that they continuously move in whatever direction . . .' The Slavic translation on 3R4-6 reads: *НѢ ПОНЕ<sup>Ж</sup> ЛЮ/БОВѢ МНѠЖИЦЕЮ НЕ БѢ КОИЦѢ ПРѢБИВАЕ7Ѣ. НѢ Е<sup>Е</sup> <sup>М</sup>ИДѢ ОУБО И НЕ<sup>О</sup>/СЛАВНО ПѠВНН<sup>О</sup>ДѢ СЕ ДѢЛО<sup>М</sup>*. The translator misinterpreted the idiom φιλεῖ 'it is usual' as ЛЮ/БОВѢ, which he considered the subject of 'remain,' in place of 'things.' Such mistakes are more likely to reflect a misunderstanding of the Greek than an inadequate knowledge of Slavic.

Similarly, the phrase καὶ σὺν τῷ εὐλόγῳ δικαίαν ἅμα προὔτεινεν αἵτησιν can be understood as 'and according to the proper conduct of affairs he indeed put forth a just request.' The Slavic translation on 3V11 reads: *И СѢ БЛВѢНІЕМЪ ПРѢВНѠЕ КѠПНО ПРѢВА БІМНІ ИМЖЕ/*, which suggests that the translator felt that προὔτεινεν αἵτησιν included the lexemes πρῶτος, εἶναι, and τίσιν. Even if we were to assume that a Greek might have had difficulty understanding this document, it seems unlikely that he could have arrived at a reading so at variance with Greek grammar.

The phrase εἴ τις ἴσως γε καὶ ἔχει προτείνειν οἰονοῦν ἐκ βασιλέως δικαίωμα can be understood as 'and if someone equally will set forth a justification by an emperor.' The Slavic translation on 4R19 reads: *<...>РѢВНО ЖЕ И ИМА<sup>А</sup> ПРѢВНІИ ОУМЪ И<sup>И</sup> ОУБО Ѡ ЦРѢ ОПРАВА<sup>Н</sup>ІЕ*, which suggests that the translator felt that προτείνειν οἰονοῦν reflected the lexemes πρῶτος, νοῦς, οἶος, and οὖν. Once again, this is evidence of a translator who could not understand the Greek, rather than merely a person who could not express himself in Slavic.

Finally, the phrase καὶ τὰ πρεσβεῖα προσαποδοίημεν can be understood as 'and we return the prerogative.' The Slavic translation on 4V4-5 reads: *И СТАРѢ/ ЛНЦѢ ДАЕМЪ*, which suggests that the translator interpreted πρεσβ- as стар- and, furthermore, thought he detected the lexeme πρόσωπον in προσαποδοίημεν. Once again, the incorrect division of words and the inability to recognize that the alleged Greek words are not properly formed suggests a translator whose weakness is in Greek, rather than Slavic.

Seliščev argues that disagreements between the archbishop of Ohrid and the patriarch of Constantinople in the beginning of the XV century concerning the limits of the authority of the former might have provided a reason for renewed attention to this chrysobull, and perhaps for its translation into Slavic.<sup>32</sup> Seliščev's further assumption, however, that all of Muz. 3070 represents part of translation of a Greek miscellany can not be maintained, although many of the texts in Zogr. 151, the source of Muz. 3070, are translations from Greek. Finally, it remains unclear whether the text of the Ohrid chrysobull in Muz. 3070 represents an immediate translation from Greek or a copy of a Slavic intermediary.

#### Appendix — Texts

This appendix includes the Slavic text of the Ohrid chrysobull according to Muz. 3070 and the portions of the Greek text that correspond to the Slavic according to Sin. 508 (976), as published by Benešević.<sup>33</sup> Variants included by Benešević in footnotes are reproduced here in parentheses in the body of the text. Page references to the Slavic manuscript have been introduced into the Greek text in parentheses.

The transcription of the Slavic text retains as many of the orthographic peculiarities of the original as possible in a typeset version. I have supplied line numbers and introduced spaces between words, which are run together in the original, and I have added comments in square brackets before any marginal notations in the manuscript.<sup>34</sup>

1. Ел'ма блгаа цркаа по конуи<sup>в</sup>нѣ блгоговѣи<sup>н</sup>н проавлаѣ: Мнѡ
2. же н сѣ блвѣнїѣ нѡснѣ правѣнѡе: велѣнко бѡ бѡлювлѣнїѣ
3. коупно бѡ блгоразѡмїѣ прїносѣ н слѡ. н гаданїѣ вѣсѣ не ма
4. ло, ѣ кѣ бѡ ѡб бываѣтн: понѣ бѡ ѡпоу ѡсѣтїю тѣ прѣбѣсходѣн
5. вѣцрнѣшїмѣ: пнѣже дрѡгы<sup>н</sup> нѣкы<sup>н</sup> н цркы<sup>н</sup> длѣгѣ прѣжѣ н
6. ны<sup>н</sup> оубо лѣты мнѡгы<sup>н</sup>м прѣбывшїм дрѣвнѣшѣм: во
7. спрїѣтн ѡ дрѡ дрѡга. ѡ аще нсповѣдаѣмѣ Ѧ бытн сѡщї<н>
8. ннѣже вѣзмѡжѣ поснѣгѡтн показанїа. нѣ да оубо ѡ заѣ<...>
9. оудѡбное слова Ѧбнжн. поснѣзѣѣтн нѣкоѣа н нже вѣ црѣхѣ>
10. прїпопѡмнмы<sup>н</sup> ѡустннїанѣ ѡ: не тѣвїю всѣм дрѣвн<нм>
11. лѣтѣ велѣнкоѣ. ѣ на дѣлы постнѣгѣ прѣславное. Нѣ н пѡмѣтѣ>

[Left margin, line 11: 7вїю]

12. Ѡсѣавъ прѣсвѣплѣ оудовлнѣвъ ѿ тѣоубо жнвѣщнѣ бл҃госло>
13. бѣннѣ спѣшно нѣкоѣ промышлѣ. ѿѣко да нзѣавнѣтъ ѣд<...>
14. Ѡ спѣншѣн архнѣппн бл҃гар҃скѣн показавъ. юже пѣб<...>
15. бѣ ѡуѣсннѣаннѣ ѡ своего ѣмене ѣменовѣ. ѡ ѡнѣ бо снѣд<...>
16. ше ѡуѣсѣо снѣ бѣ слѣ ѣмѣ плѣтскѣе тѣмоу наѣтн рож<...>
17. бѣ събръшн зѣре, н тѣщѣннѣ бѣлнѣншнѣ полагѣше ѣже оу<...>
18. ѣше сѣмоу н пнѣщѣ сѣн бѣлнко доволно. прилагѣтъ ѡ<...> н
19. ѣн н прѣмнѣгаа прнвѣдн. ѣсѣн же н свѣтлѣтѣ. ѡ нѣуже н н
20. з далѣ оуѣд бл҃гоуѣслннн. ѣко да сѣн ѡ ннѣ сѣарѣншнѣсѣо ѡдѣ се
21. н ѣлнкымн сѣн поѣтѣн се рѣн҃нымн. н ѣлнкы тѣ Ѡ архнѣрѣнсѣъ,
22. поѣтѣнннѣ црѣкѣвъ Ѡ снѣ ѡлоуѣн. Ѡбѣ ѣко мнѣгын н велнкын
23. сѣ Ѡѣспнѣвъ н ѣоуѣбо црѣкын ѣмѣтъ дѣтн рѣзоу ѡлоуѣно
24. на ѣмѣ сѣѣдннѣен н спѣншнѣн ѡ сѣдрѣжѣше сѣарѣншѣ рѣма пѣпа
25. ѣуннѣлѣ. по ѣлнкоу сѣн бѣхѣтѣшоуѣ моуѣрсѣзовѣтн слѣу. н

[Left margin, line 25: ѣуннѣлѣ]

26. ꙗко оубо съпрѣываѣти ѿсѣоуаѣа всѣмъ лѣты данѣаа нꙋло  
27. жєніє хрѣсовѣа сѣмъ словєсѣ ѿ цр҃кѣмъ оудрѣжаѣти повєлѣ  
28. нмѣ прѣываѣше оубо на мнѡзѣ сѣоеѡ славоѡ ѿблѣчєна  
[Lower margin:] ꙗзвратѣ се<...> ѿ ꙗзѡга

## 3R

1. жнѣн по глѡмъ ѡзложѣнъ нѣмъ свѣткѡмъ ѡсѣдѣвшѣмъ ѡ багрѣнорѡмъ нѣмъ само
2. дръць. ѣже ѡсѡу ѣ вѣдома по ѣменнъ нѣмъше бо оубо сѣце сѣа да до.
3. мнѡга. н мнѡжнъ прѡчѣнъ црѣе погѣа сѣ сѡмѡжѣнѣе прѣиѣше. волю
4. негъзѣбранно сѣцевѣа н сѣн на архнѣпѣи показѣше. нѣ понѣ лю
5. бѡвъ мнѡжнѣею не гъ коѣцъ прѣбывѣае. нѣ ѣ нѣде оубо н неѡ
6. славно пѡвнѣнѡдѣн се дѣлѡ. нѣ на сѣн сѡврѣшѣа се бѣжѣнъ нѣмъ
7. сѣмъ црѣмъ прѣбывѣше не прѣлѡна. нѣ оукрѣпн сѣ ѣвѣе н на сѣлѣ
8. по. ѡсѡу нѣнын ѣнако прѣклѡуѣвшѣмъ се мѣжъ. н понѣ сѣцевѣа
9. сѣнѣнъ нѣмъ црѣвамъ, мнѡгы оубо н дрѡгыѣ ѡ сѡупрѡтѣвнѣмъ
10. расхѣтнѣн се оусѡбѡшѣ. мнѡгыѣ пакы безъсѣбъ нѣмъ вѣнамъ
11. тѣвѣю ѣлѣко ѣще оубо прѣиѣде гнѡбѣн се нѣкыѣ къ ѣвлѣнѣю
12. на дѣлы падѣнѣа, дрѡгаа ѡ дрѡгыѣ ѣ ѡ на архнѣрѣѡ бѣше. ѡсѡу
13. мнѡ оубо по дрѡгыѣ нѣмъ вѣмѣнъ погрѣшѣвшѣмъ прѣсѡлѣ
14. сѣпѣвшѣмъ архнѣпѣе. Мнѡга же рѣкше н дѣавше, како оубо бо
15. <...>мъ на сѣгъзытн, ѡбѣнн къ ѣмѡ ѡслабн коѣцъ, тѣщѣмѡ
16. <...>ѣше. сѣ ѡнѣ мѣла нѣкаа прѣдѡвѣ насѡдѡше тѣвѣю къ зрѣ
17. <...>о. пѡвнѣаюмъ прѣно на сѣбъ сѣе гъзѣвѣнѣе, ѣко ѡ црѣн гъспрн
18. <ѣ>мѣахѡ пнсѣнѣа повелѣнѣа ѡ прѣвѣнѣнъ нѣмъ ѡсѣцаахѡ лѣпноѣ
19. повелѣнѣе. н наѣсѡзѡвѣн тѣ подѣающѣмъ по расѡѣнѣю коѣможѣ
20. <Т>ѣко оубо пѡбѣе сѣцевѣа нѣмъ глѣтн н не всѣко сѣн заклѡун
21. <т>н. рѣвно оубо н рѣмъ кѡ дрѡгын ѣко тѣвѣю нѣашнѣмѡ архнѣ
22. рѣд прѣлѡун сѣ сѣн прѣсѡлѣн сѣцевѣмъ сѣрѣн ѡ нѣго бѣлѡуѣн
23. <в>ѣго црѣвѣа клѡучѣсѡзѡвѣ. н коупно н црѣмъ ѡнѣ велѣкыѣ тѣ
24. цѣнѣмъ ѣко рѣхѡ рѣкше ѡ сѣн прѣлагаахѡ, ѡ нѣго црѣвѣа
25. досѣже ѣ по ѡбразѡ поутн. коупно же ѣще н ѡсѡу вѣ нѣже ѣ
26. погѣвлѣнѣо ѣко да н заѣцѣнѣе мн ѡ нѣн велѣнѣшѣе гъ
27. спнѣмъ, тѣже послѣдѡвѣтелно помѣ, н прѣвѣно бѣтн вѣ
28. спрнѣмѣн коѣцъ ѡ сѣ прѡшѣнѣн. прнѣщѣше бо сѣ не гъ мѣло ѡ мо
29. егѡ црѣвѣа. ѣще сѣн нзрѣсѡзѡвѣтн доѡнаа къ сѡврѣшѣнѣнъ
30. шѣ гъ на бѣгомѣслѣе. н моѣ самѡе црѣвѣе сѣце ѡ сѣ заѣцѣа.

3V

1. прѣже въ завѣщанъ сѣ, ѣ убо архіерѣнскѣ доѡніе ѣ ѡ на жнѣсѣ
  2. далѣ ѡбыде лѣто и прѣвѣсѣа сѣмоу съпрѣвывѣти по подѡніи томъ
  3. ѡ нѣе дръжавы убо сѣнъ понѣ и сѣвѣше томъ и ѣ архіерѣнсѣа ѡсѣа
  4. ше прѣсѣоль. не велѣко оубо ѡко и мѣ ѡ сѣ бѣу бѣхъ сѣдѣлаше
  5. лѣ по сѣенънѣи аплѣ. прѣбѣдѣше оубо сѣа, ѡ и самъ собою съвѣ
  6. нѣсѣ, ѣ добродѣтелиенъ емоу сѣщаа мѣлы бѣти сѣмоу прнѣскрънъ <...>
  7. зѣрнѣи. ѡже сѣ слѣ показѡніа, по мѣхъи ѡ прѣмѣдрѣсѣи
  8. слѣ сѣсѣи. ѡко да не и дрѣгаа по чнслѣ же елѣкаа оубо ѡ всѣа
  9. кѣ блѣи ѡвлѣаютъ. понѣ оубо блѣенънѣи сѣа нѣсѣи
  10. нѣа прѣваа, и блѣгарѣ всѣ архіерѣи. сѣ оубо кѣ нѣмѣ црѣвию
  11. слѣ пѣнѣ. и сѣ блѣенѣи прѣвенѣе кѣпно прѣва бѣти ѣмѣ
  12. ѡ нѣи сѣи сѣнѣи архіерѣи досѣзѣи ѡ нѣи рѣннѣи сѣи
  13. нѣе црѣвы ѡ мѣхъи лѣ ѡ ѣже ѡ на архіерѣи ѡ непраѣное,
  14. ѡко сѣше слѣ прѣи. ѡ бѣ црѣвиѣ мѣ оумѣи сѣ дѣи пѣ кѣ <...> лѣ
- [In line 14, the penultimate letter may be д, rather than л.]
15. нѣо ѣмѣ и ходаѣнсѣе ѡиѣ насѣеѣ хрсѣвѣа слѣ <о >ен
  16. и ѡ ѣже оубо ѡ пѣхъи сѣ убо сѣдрѣжнѣи, архіерѣи сѣ <...>
- [In line 16, ѣ is corrected from и in пѣхъи.]
17. ѣже оубо и самѣи прѣнѣлѣеннѣи въспрнѣмѣю сѣици нѣ <...>
  18. по ѡвлѣѣ мѣжае. ѡко не оубо ѡ нѣго нѣиѣаго съврѣшъ <...>
  19. наѣлѣсѣо. нѣи ѡко бѣпекѣѣ ѡ сѣи, ѣ сѣа на сѣѣ на прѣѣ
  20. сѣзѣмѣ. кѣко оубо блѣбѣи и сѣ сѣ наѣлнѣи ѡ чнѣ сѣзѣ <од >н
  21. и ѡщаа грѣ съѣзѣе оубѣ доѡніа. сѣ ѣбѣ насѣеѣ по
  22. сѣлѣѣе блѣиѣа нѣа дръжава и поѣлѣѣѣ и запо
  23. велѣѣ. да ѡблѣ ѣмѣ блѣенънѣи сѣ архіерѣи въ ѣ ѡ нѣ
  24. сѣнѣѣю архіерѣи досѣзѣи всѣ архіерѣнскѣ црѣвы елѣ
  25. кѣ нѣлѣи сѣи ѡ сѣѣи ѡ бѣнѣнѣѣаго и прѣо
  26. помннѣаго црѣ васѣлѣа блѣгарѣѣи сѣ сѣѣѣа да нѣ ѡ
  27. коѣго ѡ вѣ архіерѣи ѡ пѣ рѣннѣи ѡбразѣ конѣ хѣмсѣѣе
  28. и ѣже дрѣвнѣи ѡнѣи лѣи на сѣи сѣбравѣшѣмѣ врѣменю. по
  29. слѣдѣ нѣрнѣ пѣ ѡ сѣѣ наѣлѣсѣѣи наѣлѣсѣа сѣи ѡ сѣѣ сѣзѣ
  30. бѣ пѣ. пакѣ ѡ сѣѣ посѣѣннѣи и архіерѣнсѣѣи сѣи прнѣѣѣ сѣ,



[illegible]



Sinait. 508 (976) — Ohrid Chrysobull

(2V) (π. 113<sup>a</sup>) Ἡ περὶ τοὺς ἀγαθοὺς τῶν βασιλέων μετὰ τέλος εὐλάβεια μέγα μὲν τὸ θεοφιλὲς ὑπεμφαίνει, πολὺ δὲ [καὶ] μετὰ τοῦ εὐλόγου φέρει τὸ δίκαιον· ὁμοῦ τε γὰρ εὐγνωμοσύνης ἀποφέρεται δόξαν καὶ δεῖγμα πάντως οὐχὶ μικρὸν τοῦ πρὸς θεὸν σεβάσματος γίνεται, εἴ γε δὴ καὶ ἐπ' αὐτὸν τὰ τῆς τιμῆς διαβαίνει, τὸν αὐτοὺς βασιλεύσαντα· ὅτι δὲ (δεῖ codd.; τῶν вставлено) τῶν ἄλλων τιμὴ καὶ βασιλεῖ χρεὼν πρὸ τῶν ἄλλων τοῖς γε δὴ τῷ χρόνῳ πλείστον προειληφόσι τὸ πρεσβεῖον ἀπονέμειν κατὰλληλον, ὥς ἂν εἰ τῶν ὁμολογουμένων περιετύγγανεν (παρετύγγανεν) ὄν, οὐδὲ μῶς προσδεῖται τῆς ἀποδείξεως· ἀλλ' ἵνα γοῦν ἐντεῦθεν τὸν σκοπὸν τοῦ λόγου παραγυμνώσωμεν, φθάνει ποτὲ καὶ ὁ ἐν βασιλεὺσιν αἰοίδιμος Ἰουστινιανὸς ἐκεῖνος, ὁ μὴ μόνον τὸν ἅπαντα τῆς ἀρχῆς χρόνον μέγα τὸ ἐπὶ τοῖς ἔργοις διασώσας ἐπίδοξον, ἀλλὰ καὶ τῇ μνήμῃ καταλειοπῶς περιφανῶς διαρκούσαν τὴν εἰς αὐτὸν γε ἤκουσαν εὐκλειαν, σπουδὴν τινα προμηθείας οὐχ ὅπως καὶ λεχθῆναι ῥαδίας (ῥαδίως) περὶ τὴν ἀγιωτάτην ἀρχιεπισκοπὴν Βουλγαρίας ἐπιδειξάμενος, ἣν δὴ καὶ Πρώτην Ἰουστινιανὴν (π. 113<sup>b</sup>) ἐκ τῆς οἰκείας κλήσεως [κατ]ωνόμασεν. ἅτε δὴ οὖν πατρίδα ταύτην λαχὼν — ταύτην γὰρ λόγος ἔχει τῆς σωματικῆς αὐτῷ κατάρξει γενέσεως — πάντα διετέλει ποιῶν καὶ διὰ σπουδῆς μεγίστης ἐτίθετο, πῶς ἂν ἀξίως ἑαυτοῦ τὰ τροφεῖα ταύτη μεγαλοτελῶς ἀποτίσῃ κἀπὶ πλείστον προαγάγῃ καὶ τιμῆς καὶ λαμπρότητος. ὅθεν καὶ μακρὸν ἂν εἴη καταριθμεῖν, ὅπόσον αὐτῇ παρὰ τὰς ἄλλας τὸ πρεσβεῖον ἀπέδοτο, καὶ ὅσας αὐτὴν ἐσέμνυνε προτερήμασι καὶ ὅσας αὐτῶν ἐπ' ἀρχιερατεία τετιμημένων ἐκκλησιῶν περὶ ταύτην ἀφώρισε, πλην ὅτι πολλάττα καὶ μεγάλα ταύτην ἀποσεμνύνας καὶ ἅπερ ἂν βασιλέως ἔχοι δοῦναι γνώμη φιλότιμος, ἐφ' οἷς ὁμοιοῦντα καὶ τὸν ἀγιώτατον ἐκείνον ἔσχε τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης πάπαν Βιγίλιον, ἐπὶ μᾶλλον αὐτῇ τῆς εἰς τὸ μέλλον ἐ[πε]φρόντισε δόξης, καὶ ὅπως ἂν παραμένειν τὰ τῆς ὑπεροχῆς παντὶ τῷ χρόνῳ διαδιδόμενα, ἔνθεν τοι καὶ χρυσοβούλλοις ταῦτα λόγοις καὶ βασιλικοῖς (καὶ βασιλικοῖς προπηγ.) ἐκράτυνε διατάγμασιν. ἔμενε γοῦν ἐπιπολὺ τῆς οἰκείας δόξης ἐμφορουμένη (end of 2V; break in Slavic text) ... (3R) διεκτεθῆναι κατὰ ῥῆμα τὰ προεκτεθειμένα σιγίλλια τοῦ διαληφθέντος πορφυρογεννοῦς αὐτοκράτορος, ἵν' ἐντεῦθεν εἰεν ἐγνωσμένοι κατ' ὄνομα. εἶχε μὲν οὖν οὕτω ταῦτα μέχρι πολλοῦ· καὶ πολλοὶ τῶν ἐφεξῆς εὐσεβῶν βασιλέων τῷ γε τούτου σκυπῷ λαβόντες γνώμην ἀκόλουθον, τὰ αὐτὰ καὶ οὗτοι περὶ τὴν ἀρχιεπισκοπὴν ἐνεδείξαντο. ἀλλ' ἐπειδὴ φιλεῖ πολλάκις μὴ πρὸς τέλος παραμένειν, ἀλλ' ἔστιν ὅπου δὴ καὶ (π. 121<sup>b</sup>) συνεχῶς μετακινεῖσθαι τὰ πράγματα, οὐδ' ἐπ' αὐτῇ τὰ τελεσθέντα τῷ μακαρίτῃ τούτῳ βασιλεῖ διέμεινεν ἀπερίτρεπτα. ἀλλ' ἵσχυσε καὶ αὖθις κατὰ τούτων ὁ χρόνος καὶ ἡ ἐντεῦθεν ἄλλοτ' ἄλλως ἐπισυμβαίνουσα σύγχυσις. καὶ δὴ τῶν τοιούτων ἱερῶν ἐκκλησιῶν πολλαὶ μὲν καὶ ἐφεξῆς ὑπὸ τοῖς ἐναντίοις ἀρπαγεῖσαι κατέστησαν, πολλὰ δὲ πάλιν ἐπαλλήλοισι ταῖς αἰτίαις εἰ μὴ ὅσον ἂν γε ἤκη αἰτιᾶσθαι τινα πρὸς τούμφανες τὴν τῶν πραγμάτων περίπτωσιν, ἄλλαι παρ' ἄλλοις τῶν παρ' ἡμῖν ἀρχιερέων

γεγόνασιν. ἐντεῦθεν πολλοὶ μὲν κατ' ἄλλους ἄλλος καιροὺς τῶν διέπειν λαχόντων τὸν θρόνον τῆς ἀγιωτάτης ταύτης ἀρχιεπισκοπῆς, πολλὰ τε εἰπόντες καὶ πράξαντες πῶς ἂν γένοιτο τούτοις ταύτας ἐπανελθεῖν, ὅμως πρὸς μὴδὲν ἀνῦσαι τέλος τὸ σπουδαζόμενον ἔδοξαν. τοῦτο δὲ πῶς ἐκείνων μικρὸν κέρδους παρείχε μόνον πρὸς τὸν σκοπὸν ἀνακινουσίην αἰετὴν εἰς ἑαυτοὺς αὐτῶν ἐπανάκλησιν, ὅτι παρὰ βασιλέων ἐλάμβανον (π. 122<sup>a</sup>) ἐγγράφους προσταγὰς δικαιοσύνης, οἷον διὰ διατεμνόντων τὴν τῶν χρόνων ἐπίτασιν καὶ ἀρχὴν ἐκείνοις παρεχόντων κατὰ διαστάσεις ἐκάστοτε, πῶς ἂν ἐξέσται τοῖς τοιούτοις λαλεῖν καὶ μὴ τὴν δίκην παντελῶς αὐτοῖς ἀποκλείεσθαι. ἴσως δ' ἂν καὶ φαίη τις ἕτερος, ὡς μόνῃ δὴ τῇ νῦν ἀρχιερατικῶς λαχόντι ταύτης προῖστασθαι τοῦτ' αὐτὸ πρεσβεῖον παρὰ τῆς ἡμετέρας εὐσεβοῦς βασιλείας ἐταμιεύετο, ἵν' ἅμα μὲν καὶ βασιλεύσιν ἐκείνοις, οἱ μεγάλην τὴν σπουδὴν ὡς γε ἔφθηνεν εἰπόντες ὑπὲρ αὐτῆς κατεβάλλοντο, παρὰ τῆς ἡμετέρας βασιλείας ἀποσπασθῇ τὰ τῆς προσήκουσας αἰδοῦς, ἅμα δὲ κἀντεῦθεν εἴη καταφανές, ὅπόσον δὴ καὶ διαθέσεως ἡμεῖς περὶ αὐτὸν μεγίστης ἐκτρέφομεν. ὅθεν ἀκολούθως αὐτῷ καὶ τῷ δικαίῳ εἶναι λαμβάνειν πέρας παραντὰ τῶν αἰτήσεων· μετέσχε γὰρ οὐκ εἰς μικρὸν ἐκ τῆς ἐμῆς βασιλείας, ἀλλ' ἑαυτὸν(?) διερεθίζειν ἱκανὰ πρὸς τελεωτάτην περὶ ἡμᾶς εὐνοίαν καὶ τὴν ἐμὴν δὲ αὐτῆς βασιλείαν οὕτως περὶ αὐτὴν διατίθεσθαι· (3V) πρὶν γὰρ ἢ (π. 122<sup>b</sup>) περιτεθῆναι τούτῳ τὸ σεμνὸν τῆς ἀρχιερατείας ἀξίωμα, τῆς περὶ ἡμᾶς τε οἰκείωσης μακρὸν ἀπέλαυσε χρόνον καὶ τὰ τῆς ἀγιωτάτης αὐτῷ συνυπῆρχε προήκοντα μετὰ τῶν ἀποδοδομένων αὐτῷ παρὰ τοῦ ἡμετέρου κράτους τιμῶν. ἐπεὶ δὲ ἄνωθεν αὐτῷ καὶ ὁ τῆς ἀρχιερωσύνης ἐπεψήφιστο θρόνος, οὐ μέγα εἰπείν, ὅτι καὶ ἡμεῖς ἐπὶ τούτῳ θεοῦ γεγόνாமεν συνεργοὶ κατὰ τὸν ἱερὸν καὶ θεῖον ἀπόστολον. προήγηται μὲν οὖν ταῦτα. ἃ δὲ καὶ αὐτὸς ἀφ' ἑαυτοῦ συνεισφέρει, τὸ τῆς ἀρετῆς αὐτῷ περιὸν ὀλίγους εἶναι τούτῳ παραπλησίους ποιεῖ. τὰ δ' ἐς τὴν τῶν λόγων παιδείαν μετὰ τῶν οἷς πολὺς (cod. perepravliet iz πολλοῖς v πολλὺς.) ἐπὶ σοφίᾳ λόγος συνάπτεται, ἵνα μὴ καὶ τᾶλλα καταριθμοῖμεν, ὅποσα τὸν διὰ πάντων ἀγαθὸν ἀποφαίνουσιν. ἐπεὶ οὖν ὁ μακαριώτατος οὗτος τῆς Πρώτης Ἰουστινιανῆς καὶ Βουλγαρίας πάσης ἀρχιεπίσκοπος ἤδη πρὸς τὴν ἡμετέραν βασιλείαν καὶ τὸν περὶ τούτων λόγον κεκοινώνηκε καὶ σὺν τῷ εὐλόγῳ δικαίαν ἅμα προὔτεινεν αἴτησιν πρὸς τὴν κατ' αὐτὸν δὴ ταύτην ἀγιωτάτην ἀρ(π. 123<sup>a</sup>)χιεπισκοπὴν ἐπανασωθῆναι τὰς ἐφ' αἷς τῶν εἰρημένων ἀρχιερατικῶν ἐκκλησιῶν ἀπὸ πολλοῦ τοῦ χρόνου παρὰ τῶν παρ' ἡμῖν ἀρχιερέων, ἡδίκηται ὡς ἄνω διῶν ὁ λόγος ἐδήλωσεν, ἡ ἐκ θεοῦ βασιλεία μου ἐπικλινὲς παρέσχε τούτῳ πρὸς τὴν δέησιν οὗς καὶ ἐπιβραβεύει παραντὰ τὸν παρόντα χρυσόβουλλον αὐτῆς. καὶ περὶ μὲν τῶν ὑπὸ τοῦ τῶν ἀλλοτρίων μέρους κατεχομένων ἀρχιερατικῶν ἐκκλησιῶν, ὡς δὴ καὶ ταύτας τὰ προεκτεθειμένα διαλαμβάνει σιγίλλια, οὐδὲν ἀποφαινόμεθα πλέον, ὅτι μὴδ' ὑπὸ τὴν ἡμετέραν ἀρτίως διατελοῦσιν ἀρχὴν, ἡ ὅτι θεῷ μελήσει περὶ αὐτῶν, ᾧ καὶ πάντα τὰ καθ' ἑαυτοὺς ἀναρτῶμεν, πῶς ἂν εἰ εὐδοκήσῃ, καὶ ταύτας εἰς τὴν ἀρχαίαν ἐκείνην τάξιν ἐπαναγάγῃ καὶ τῷ κοινῷ τῶν Ῥωμαίων ἐπισυνάψῃ σχολιόματι. τὸ δ' οὖν παρὸν θεσπίζει τὸ εὐσεβὲς ἡμῶν κράτος καὶ προστάσσει

καὶ διατάττεται, ἵν' ἄδειαν ἔχει τοαποτοῦδε ὁ μακαριώτατος οὗτος ἀρχιεπίσκοπος πρὸς τὴν κατ' αὐτὸν ἀγιωτάτην ἀρχιεπισκοπὴν ἐπανασώσασθαι πάσας (π. 123<sup>b</sup>) τὰς ἀρχιερατικὰς ἐκκλησίας, ὅσαι τοῖς προεκτεθείσι σιγγλλίοις τοῦ διαληφθέντος πορφυρογεννοῦς καὶ αὐιδίμου βασιλέως Βασιλείου τοῦ Βουλγαροκτόνου διελημμέναι παρ' οἰουδήτηνος τῶν παρ' ἡμῖν ἀρχιερέων οἰωδήτην τῶν εἰρημένων τρόπων πεπλεονέκτῃται· καὶ ἥτις μὲν τοῖς παλαιοῖς ἐκείνοις χρόνοις ὑπ' αὐτὴν συνετάττετο, καιρῷ δὲ ὕστερον ἀποσεισασμένη τὸ ὑπ' αὐτῆς ἄρχεσθαι ἄρχειν αὐτὴ καθ' ἑαυτὴν ἡγάπησε μᾶλλον, πάλιν ὑπ' αὐτὴν κατασταίῃ καὶ ὁ ἀρχιερατεῦεν τῆς τοιαύτης λαχῶν (4R) πνευματικῶς ὑποταγείῃ τῷ μακαρίῳ τούτῳ ἀρχιεπισκόπῳ καὶ ἅπαν τὸ κατ' ὀφειλὴν ἀποδώσει, ὡς ὑπὸ τούτῳ ταττόμενος· εἴ τις δὲ καὶ εἰς ἰδίαν ἄνωθεν καθισταμένη ἀρχὴν ἢ ἄλλως πῶς διατελοῦσα καὶ μὴ ὑποκειμένη τῇ ἀγιωτάτῃ ταύτῃ ἀρχιεπισκοπῇ μίαν τινα ἢ καὶ δύο καὶ πλείους, καὶ εἰς ὅσον ἂν ἀπλῶς ἤκοιεν μέτρου τῶν ὑπ' αὐτὴν ἀρχιερατικῶν ἐκκλησιῶν τῷ καιρῷ ξυνεπιτεθείσα πρὸς ἑαυτὴν μεθειλκύσατο καὶ ταύτην ἢ καὶ ταύτας παρευθὺς ἀπολύσῃ ὑπὸ τὴν ἀγιοτά(π. 124<sup>a</sup>)τὴν ἀρχιεπισκοπὴν καὶ αὐθὺς καθίστασθαι, πλὴν εἰ μὴ τις τούτων τε κάκεινων ἔχει προβαλέσθαι δικαίωσιν ἐξ ἐπιγράφου διαταγῆς τινὸς τῶν αὐιδίμων βασιλέων, ὅσοι μετὰ τὸν μακαριστὸν ἐν βασιλεῦσι τὸν πορφυρογεννῆ Βουλγαροκτόνον Βασίλειον τὴν ἡγεμόνα τῶν Ῥωμαίων ἀρχὴν καὶ κατεδέξαντο καὶ διῦθνον, σὺν τελευταίῳ δὴ τῷ ἀεμνήστῳ πορφυρογεννῆ βασιλεῖ τῷ Κομνηνῷ Μανουῆλ· ὁ γάρ τοι τοιοῦτος ἀρχιερεὺς προσκομίζων εἰς τὴν ἡμετέραν βασιλείαν καὶ διεμφανίζων τὴν βασιλικὴν ἐκείνην δικαίωσιν διαμενεῖ κατὰ τὴν οἰκείαν τάξιν παρὰ μηδενὸς διοχλούμενος· τὰ μὲν γὰρ ἄνω εἴ τι καὶ συμβέβηκε πῶς ἐπὶ ταύταις οἰασοῦν περιπετείας, ὁ πορφυρογεννῆς ἐκείνος αὐτοκράτωρ Βασίλειος διὰ τῶν προεκτεθέντων τούτου σιγγλλίων διαλελυκῶς ἀπεκλείσατο. τὰ δὲ μετὰ τὸν πορφυρογεννῆ καὶ μακαρίτην Κομνηνὸν Μανουῆλ ἐκείνον αὐτάνακτα εἴ τις ἴσως γε καὶ ἔχει προτείνειν οἰονοῦν ἐκ βασιλέως δικαίωμα, ἐπεὶ καὶ τὰ μετ' ἐκείνον (π. 124<sup>b</sup>) ταῖς ἐπισυμβαίνουσας ἐπηκολουθηκέναι μᾶλλον συγχύσει λογιζόμεθα, ὅτι καὶ μικρὸν ὁ χρόνος προέβη καὶ παραυτὰ τῆς βασιλίδος ταύτης ἐξώσθημεν, μὴ τὸ στέργον ἔχειν τοῦτο διαταττόμεθα. τοῦτο δὲ φαμεν οὐχ ὅτι δὴ καὶ τοῖς τοιούτοις αὐιδίμοις βασιλεῦσι τὴν ὀφειλομένην αἰδῶ διασφῆζιν ἡμεῖς οὐ βουλόμεθα, ἀλλ' ὅτι γε δικαίως ὑπειλήφαμεν μᾶλλον ὡς ἂν εἴ τις γε ἐκείνων ἴσως τι τοιοῦτον ἐπὶ τῶν τῆς ἀρχιεπισκοπῆς δικαίων ἔφθασε διατάξασθαι ἐκτὸς ἱσταμένης ἂν ἀνάγκης τῶν ἐπισυμβαίνουσῶν περιπτώσεων τῆς καιρικῆς ἀνωμαλίας, κατὰ νοῦν τε τὸ τοιοῦτον ἔσχε καὶ διεπράξατο· ἐτέρως γὰρ πῶς ἂν οἰήσετό τις ἀληθῆς ἐπινώμων τοῦ ἐκείνων σκοποῦ, ὡς οὐκ ἂν κάκεινοις ἀγαθοῖς βασιλεῦσιν ἢ αὐτὴ συνετηρεῖτο εὐλάβεια πρὸς τοὺς δηλωθέντας (4V) πρὸς αὐτὸν αὐτοκράτορας, ἐφ' οἷς ἐκείνοι διεφθάσαντο πράξαντες. ἀλλ' ἐπειδὴ γέ φιλανθρώπως (φιλάνως cod.) θεὸς ἡμᾶς ἐπανήγαγεν εἰς τὸ πατρῷον τοῦτο καὶ βασιλείον ἔδαφος, τί μὴ καὶ αὐτοί, ὅσον εἰς τὴν ἡμετέραν δύναμιν ἤκει διὰ τῆς ἄνωθεν χάριτος, (π. 125<sup>a</sup>) τῇ ἀγιωτάτῃ ταύτῃ ἀρχιεπισκοπῇ κατὰ τὸν τοῦ εἰκότος σύμβαλλοίμεθα λόγον, καὶ τὰ πρεσβεῖα

προσαποδοίημεν τρόπον, ὃν διὰ τοῦ παρόντος χρυσοβούλλου διεξεθέμεθα, καὶ ἅμα  
 μὲν θεῷ τε καὶ τῷ δικαίῳ τὸ προσήκον ἔνθεν ἀφοσιώσαιμεν, εἰς δὲ καὶ τὰ τῆς  
 τοιᾶσδε διαβαίνει τιμῆς, καθὼς ἅμα δὴ καὶ τῷ τοῦ λόγου κατάρξαι παραντικά  
 διεστημηνάμεθα, οὕτω δὲ καὶ τὴν ὀφειλομένην ἀποτίσαιμεν χάριν τοῖς  
 φιλευσεβέσιν ἐκείνοις μακαριστοῖς αὐτοκράτορσιν, ὧν ὁ μὲν τῇ ἀγιωτάτῃ ταύτῃ  
 ἀρχιεπισκοπῇ δεξιὰ τις ἐπὶ πᾶσιν ἐγεγόνει τῶν μεγάλων καὶ τιμῶν καὶ πρεσβείων  
 ἀρχή, οἱ δὲ τὴν ἐφεξῆς καλῶς ποιοῦντες τῶν ἐκείνῳ περὶ ταύτην δοξάντων ἐξ  
 ἑαυτῶν παρέσχον ἀσφάλειαν. προσέσται τοίνυν ὁ παρῶν χρυσόβουλλος τῆς  
 βασιλείας ἡμῶν τῇ ἀγιωτάτῃ ταύτῃ ἀρχιεπισκοπῇ πάσης Βουλγαρίας τῇ καὶ  
 Πρώτῃ Ἰουστινιανῇ εἰς διαρκούσαν τῶν εἰρημένων βεβαίωσιν, ὁ καὶ ἀπολυθεὶς  
 κατὰ μῆνα τοῦτον τῆς ἐνισταμένης Ἰνδικτιῶνος τοῦ ἑξακισχλιοστοῦ  
 ἑπτακοσιοστοῦ ὀγδοηκοστοῦ ἔτους, (π. 125<sup>b</sup>) ἐν ᾧ καὶ τὸ ἡμέτερον εὐσεβὲς καὶ  
 θεοπρόβλητον ὑπεστημῆνατο κράτος: — (End of Slavic text)

# Notes

<sup>1</sup>I am grateful to Panagiotis A. Agapitos and Paul Hollingsworth for comments and suggestions, and particularly for assistance with the Greek text, to András Riedlmayer for help with the Hungarian commentary in Wenzel 1870, to V.A. Dybo for bringing Muz. 3070 to my attention, and to Robert Mathiesen for advice on numerous problems of this manuscript. They are not, of course, responsible for any error of fact or interpretation. This research was assisted by grants from the Joint Committee on Soviet Studies of the Social Science Research Council and the American Council of Learned Societies with funds provided by the U.S. Department of State, from the National Graduate Fellowship Program, from the Fulbright-Hays Doctoral Dissertation Research Abroad Fellowship Program, and from the International Research and Exchanges Board.

<sup>2</sup>Голубинский, Е. *Краткий очерк истории православных церквей болгарской, сербской и румынской или молдо-валаиской*. Москва. 1871. 126–27, 258–63; Дринов, Марин С. 1873/1911. “Три грамоти дадени от императора Василий II на Български Охридски архиепископ Иоан около 1020 лято.” *Съчинения* 2. 205–08; Дринов, Марин С. 1873/1911. “Въпрос за българската и сръбската църкви пред съдилището на Лионский събор в 1274 год.” *Съчинения* 2. 224; Иречек, Константин. [= Konstantin Josef Jireček.] 1876/1978. *История на българите*. София: Наука и изкуство. (NB: The first edition appeared simultaneously in Czech and German in 1876. I cite from the 1978 Bulgarian edition, edited by P. Petrov, which is a combination of the 1929 Bulgarian, edited by V.N. Zlatarski, and Jireček's notes for a projected revised edition, which were edited by St. Mladenov and first published separately in 1939.) 320–32; Hertzberg, Gustav Friedrich. 1883. *Geschichte der Byzantiner und des Osmanisches Reiches bis gegen Ende des sechzehnten Jahrhunderts*. Berlin. 430; Gelzer, Heinrich. 1893. “Ungedruckte und wenig bekannte Bistümerverzeichnisse der orientalischen Kirche.” *Byzantinische Zeitschrift* II. 41–42; Gelzer, Heinrich. 1897. “Abriß der byzantinischen Kaisergeschichte.” In Karl Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*. 2. Aufl. München. 1053; Gelzer, Heinrich. 1902. *Das Patriarchat von Achrida. Geschichte und Urkunden*. [Abhandlungen der königlich sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften XX:5.] Leipzig. 13; Marc, Paul. 1903. *Plan eines Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der Neueren Zeit*. München. 98; Norden, Walter. 1903. *Das Papsttum und Byzanz. Die Trennung der beiden Mächte und das Problem ihrer Wiedervereinigung bis zum Untergang des byzantinischen Reichs (1453)*. Berlin. 483–84; Новаковић, Стојан. 1908. “Охридска архиепископија у почетку XI века.” *Глас српске краљевске академије* LXXVI. У Београду. 1–3; Иречек, Константин. [= Konstantin Josef Jireček.] 1911/1922. *Историја срба*. Београд. 237; de Thallóczy, Ludovicus, Constantinus Jireček et Emilianus de Sufmay. 1913. *Acta et diplomatica. Res Albaniae mediae aetatis*. I. Vidobonae. #281; Снегаров, Иван. 1924. *История на Охридската архиепископия. Първи том*. София. 157–58; Chapman, Conrad. 1926. *Michel Paléologue. Restaurateur de l'empire byzantin (1261–1282)*. Paris. 91–92; Dölger, Franz. 1932. *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches. Teil III. (Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neuen Zeit, Reihe A, Abt. 1.)* München–Berlin. #1992; Селищев, Афанасий Матвеевич. 1934. “Завет первой юстиниани.” *Македонски преглед* IX/2. 12–13; Станојевић, Ст. 1935. “Краљ Урош.” *Годишњица Николе Чушића* XLIV. 164; Ostrogorsky, George. 1969. *History of the Byzantine State*. New Brunswick: Rutgers. (English translation of the third German edition of 1963.) 457; Динић, М. 1961. “Comes Constantinus.” *Зборник радова византолошког института* 7. 2; and Dölger, Franz. 1977. *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches. Teil III. (Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neuen Zeit, Reihe A, Abt. 1.)* Zweite, erweiterte und verbesserte Auflage bearbeitet von Peter Wirth. München. #1989a.

<sup>3</sup>Dölger 1932:#1992, Dölger 1977:#1989a.

<sup>4</sup>Dölger, Franz. 1924. *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches. Teil I. (Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neuen Zeit, Reihe A, Abt. 1.)* München–Berlin. #806–08.

<sup>5</sup>First published in Rhalles, G.A. and M. Potles. 1855. *Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων*, V. Athens. 266-69.

<sup>6</sup>Michael's introduction is reprinted in Wenzel, Gusztáv. 1870. *Codex diplom. arpadianus continuatus*. VIII. [Monumenta Hungariae Historica. Diplomataria XIII.] Pest. 431-34. The excerpt from Basil's edict is reprinted in Zachariae von Lingenthal, Carl Edward. 1857. *Jus Graeco-Romanum. Pars III. Novellae constitutiones*. Lipsiae. 319-20.

<sup>7</sup>It is part of a large XVI-XVII century manuscript; see Бенешевич, В.Н. 1911. *Описание греческих рукописей монастыря Святой Екатерины на Синае*. Том I. С.-Пб. 323-47 for a description of the contents.

<sup>8</sup>Голубинский, *op. cit.*, 259-63.

<sup>9</sup>Бенешевич, *op. cit.*, 542-54.

<sup>10</sup>Gelzer, "Ungedruckte...", 42-46.

<sup>11</sup>Dölger, Franz und Johannes Karayannopoulos. 1968 *Byzantinische Urkundenlehre. Erster Abschnitt: Die Kaiserurkunden*. [Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft XII.3.1.1.] München. 123.

<sup>12</sup>*Op. cit.*, 126-27.

<sup>13</sup>*Op. cit.*, 3.

<sup>14</sup>Голубинский, *op. cit.*, 127, 263; Дринов, "Три грамоты...", 207; Дринов, "Въпрос...", 224; Norden, *op. cit.*, 483; de Thallóczy et al., *op. cit.*, #281; Снегаров, *op. cit.*, 157; Chapman, *op. cit.*, 91; Dölger 1932:#1992; Динић, *op. cit.*, 2; and Dölger 1977:#1989a give the date of issue as August 1272. Hertzberg, *op. cit.*, 430; Gelzer, "Ungedruckte...", 42; Gelzer, "Abriß...", 1053; Gelzer, *Das Patriarchat...*, 13; Marc, *op. cit.*, 98; Станојевић, *op. cit.*, 164; and Ostrogorsky, *op. cit.*, 457 give the year as 1272, with no indication of the month.

<sup>15</sup>For descriptions of Muz. 3070 and Zogr. 151 and a discussion of Grigorović's acquisition of the former, see Birnbaum, David J. 1987. "The Life of Stefan Lazarević: a Contribution to the Study of the Manuscript Tradition." *International Journal of Slavic Linguistics and Poetics* XXXIV (1986), 7-31.

<sup>16</sup>Serbian despot, 1389-1427. His *Life* was composed in 1431 by Konstantin Kostenečki. See Birnbaum, *op. cit.*, for discussion and bibliography.

<sup>17</sup>*История...*, 321.

<sup>18</sup>Similarly, Jireček, (*Историја...*, 237) explains that "Да нашкоди српској и бугарској автокефалној цркви, порицао им је Михаило правну подлогу, обновивши Охридску стару привилегију Василија II (у авг. 1272), а тако исто и оне, које су ову цркву везивале за старо место Justiniana Prima (1273)."

<sup>19</sup>*Op. cit.*, #281.

<sup>20</sup>Григорович, Виктор Иванович. 1848. *Очерк ученого путешествия по европейской Турции*. [Ученые записки, издаваемые императорским казанским университетом 3.]

<sup>21</sup>There is, however, the following brief comment (pp. 113-14): "С падением первой династии болгарских царей, с властью латинов и деспотов эпирских, наконец с преобладанием сербским, город и епархия [i.e. Ohrid - DJB] мало помалу теряли свое значение. В целой



истории южных Словян этот пункт быть может, самый темный, и тем не менее в исследовании хода просвещения Словян будет всегда предметом, от раскрытия которого ожидать можно важных пояснений." Grigorovič visited Ohrid in May 1845, and his comments may have been inspired by his already having discovered, during his visit to Zograph some five months earlier, the documents whose absence he laments.

<sup>22</sup>Šafařík, Pavel Josef. 1851/1873. *Pamětky dřevního písemnictví jihoslovánův*. [Subsection entitled *Okázky občanského písemnictví*. 1870.] (Vydání druhé, doplňky z pozůstalosti Šafaříkovy rozmnožené, upravil Josef Jireček.) V Praze. 27.

<sup>23</sup>*Op. cit.*, 431, 434. The remarks on p. 431 concerning a signature on the chrysobull are puzzling. These late copies could not, of course, bear the emperor's signature, and Muz. 3070 does not mention Michael's name at all.

<sup>24</sup>*Op. cit.* Dölger's 1977:#1989a reference to Seliščev's 1934 article errs in labeling this South Slavic manuscript as Russian.

<sup>25</sup>As is his treatment of the text of *Life of Stefan Lazarevič*. See Birnbaum, *op. cit.*, for details.

<sup>26</sup>*Op. cit.*, 10.

<sup>27</sup>*Op. cit.*, 12.

<sup>28</sup>Whether the note on the bottom margin of 2V, *Ѣзъпамѣ се<...> Ѣ7еѢага*, refers to the missing folia is unclear. This note seems to be in the same hand as the rest of the manuscript, but perhaps in a different ink.

<sup>29</sup>*Op. cit.*, 12.

<sup>30</sup>*Исчопуја...*, 321.

<sup>31</sup>*Op. cit.*, 11.

<sup>32</sup>*Op. cit.*, 10-11.

<sup>33</sup>*Op. cit.* 542-54.

<sup>34</sup>For a discussion of editorial principles in reproducing accented Slavic manuscripts, see Birnbaum, David J. 1987. "On the Methods of Analyzing Accented Slavic Manuscripts." *International Journal of Slavic Linguistics and Poetics* XXXIV (1986), 123-42.

DER PHONETISCHE UND PHONOLOGISCHE STATUS DES  
ALTRUSSISCHEN Ё -- EIN LINGUOSTATISTISCHER  
BEFUND AM MATERIAL NOVGORODER CHRONIKEN

Joachim Dietze  
/Halle am Saale/

Für die altrussischen Sprachdenkmäler nördlicher Provenienz ist der graphische Wechsel von e/ё und i/ѣ charakteristisch, damit wurde seit langem die Frage nach dem phonologischen Status und den phonetischen Gegebenheiten des Graphems Ё aufgeworfen, ohne daß bis heute eindeutige Aussagen zu machen waren. Gesicherte Ergebnisse lassen sich u.E. nur dann erzielen, wenn das betreffende sprachliche Material frequenzstatistisch ausgewertet werden kann, um Gesetzmäßigkeiten oder zumindest Trends festzustellen. Wir haben deshalb die Texte derjenigen Novgoroder Chroniken untersucht, die von uns für die Herstellung von einschlägigen Frequenzwörterbüchern<sup>1</sup> computerlesbar abgespeichert worden waren. Es handelt sich dabei um genetisch miteinander verwandte Novgoroder Texte und zwar:

- Ia -- die ältere Redaktion der Ersten Novgoroder Chronik, auch Synodalhandschrift genannt, geschrieben von der Hälfte des 13. Jahrhunderts bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts.
- Ib -- die jüngere Redaktion der Ersten Novgoroder Chronik, ausgewählt wurde der Komissionnyj spisok, der in der ersten Hälfte oder um die Mitte des 15. Jahrhunderts entstanden ist. Der Hauptteil der jüngeren Redaktion beruht auf der älteren Redaktion und auf einer nicht erhaltenen gesamtrussischen Chronikkompilation von 1448 mit einem großen Anteil Novgoroder Nachrichten /Novgorodsko-sofijskij svod nach Šachmatov/.
- IV -- die Vierte Novgoroder Chronik geht ebenfalls auf den Novgorodsko-sofijskij svod zurück und besteht aus einer Gruppe umfangreicher Handschriften, von denen die Jahres-

berichte des Stroeviskij spisok ausgewählt wurden, die die ältere Redaktion der Ersten Novgoroder Chronik ausmachen. Der Stroeviskij spisok stammt aus dem letzten Viertel des 15. Jahrhunderts oder aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts.

Der für unsere Untersuchung genutzte Forschungsansatz besteht in der Verbindung von Frequenzstatistik und Distributionsanalyse. Die bereits von uns gemachten Versuche einer distributionsanalytischen Untersuchung des Problems anhand des Sprachmaterials der älteren Redaktion der Ersten Novgoroder Chronik<sup>2</sup> haben gezeigt, daß die Flexionssuffixe wegen der häufigen ausgleichenden Analogieerscheinungen außer Betracht bleiben können, da sie die frequenzstatistischen Werte verfälschen würden. In gleicher Weise haben wir sämtliche morphologischen und etymologischen Aspekte ignoriert, um mögliche phonetische Kausalitäten erhellen zu können. Wir wurden in dieser Einstellung von Zubova<sup>3</sup> bestärkt, die für einen Text des 17. Jahrhunderts festgestellt hat, daß das Graphem *ě* als morphonologische Markierung künstlich erhalten wurde, also gleichsam als ein graphisches differenzierendes Merkmal gegenüber dem Graphem *e*. Kudrjavcev<sup>4</sup> hat für die phonetische Analyse in der Diachronie die Beachtung der funktionellen Belastung gemäß Martinet gefordert und mit Recht betont, daß hierfür Frequenzuntersuchungen distributiver Merkmale besonders geeignet sind. Dabei hat ein Phonem niedriger Frequenz die Tendenz, aus dem phonologischen System zu verschwinden, wobei zusätzlich die Streuzone eines Phonems einen wichtigen Indikator für seinen phonologischen Status bilden kann, d.h., damit lassen sich Transphonologisierungserscheinungen diagnostizieren.

Als Konsequenz all dieser Überlegungen haben wir graphische Sequenzen definiert, in deren Kern die graphischen Wechsel *ě/e/i* plaziert sind; es handelt sich im einzelnen um folgende Sequenzen:

1. *ě/e/i* im absoluten Anlaut + Konsonant/en/ bzw. Vokal + *ě/e/i* + Konsonant/en/
2. Konsonant/en/ + *ě/e/i* + *i* + Konsonant/en/
3. Konsonant/en/ + *ě/e/i* + Konsonant/en/

Der Rechner lieferte für den ersten Typ 5 bzw. 14 Sequenzen, für den zweiten Typ 28 Sequenzen und für den dritten Typ 184 Sequenzen. Diese Einzelnen Sequenzen bieten das Material geordnet nach den drei Novgoroder Chroniken, die wir mit Ia, Ib und IV bezeichnen. Innerhalb jeder einzelnen Sequenz wurde noch einmal danach differenziert, ob auf ě/e/i ein harter oder weicher, d.h. palataler oder palatisierter Konsonant folgt. Dabei haben wir grundsätzlich keine regressiven Palatalisierungen angenommen<sup>5</sup>. Wir hatten diese Differenzierung eingeführt, weil Galinskaja<sup>6</sup> für nordrussische Dialektdenkmäler /Ende des 16. bis erste Hälfte des 17. Jahrhunderts/ den graphischen Wechsel ě > i vor allem vor weichen Konsonanten begünstigt sieht. Sie konstatiert für die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts einen "halbphonologischen Status" des ě. Die syntagmatische Bindung von Phonemen an ihre Position im Wort kann von entscheidender Bedeutung für die phonologische Entwicklung sein, wie auch Kolesov<sup>7</sup> unterstreicht.

Für die Behandlung der Frequenzwerte in den einzelnen Sequenzen haben wir folgende Prinzipien befolgt:

- In die Auswertung gelangten nur diejenigen Sequenzen, bei denen die Wechsel ě/e, ě/i und e/i auftraten differenziert nach den drei Novgoroder Chroniken, dabei wird auch das Graphem ѣ für das Phonem /e/ stellvertretend mit berücksichtigt; der graphische Wechsel ѣ > ѧ wird etymologisch korrigiert.
- Die den Segmenten zugrundeliegenden Wurzeln bzw. Wortstämme müssen übereinstimmen, graphische Äquivalenz kann nicht entscheidend sein. Auf diese Weise werden durch die graphischen Sequenzen Wurzelmorpheme, Wortstämme und Derivationssuffixe erfaßt, die Flexionssuffixe dagegen werden ausgeschlossen.
- Etymologisch nicht eindeutig interpretierbare Eigennamen werden nicht berücksichtigt.
- Graphisch nicht reflektierte Stimmassimilationen werden berücksichtigt, dabei ist die Richtung regressiv.

- Die graphisch ausgeprägten Erscheinungen des Čokan'e und Čokan'e werden etymologisch ausgeglichen.

Die vom Computer ausgegebenen 231 Sequenzen unterschiedlichen Typs wurden nach den genannten Prinzipien manuell ausgewertet bei Differenzierung nach Härte oder Weichheit des den Vokalen e, e /b/ oder i folgenden Konsonanten, indem jeweils für jede einzelne Sequenz getrennt nach den drei Novgoroder Chroniktexten Frequenzwerte addiert wurden: ursprüngliches ě und e < ě; ursprüngliches e und ě < e; ursprüngliches ě und i < ě; ursprüngliches i und ě < i; ursprüngliches e und i < e. Die absoluten Vorkommenshäufigkeiten dieser fünf Relationen wurden daraufhin in Prozente umgerechnet, um direkte Vergleichsmöglichkeiten zu schaffen. Diese trotz Rechnerunterstützung<sup>8</sup> sehr zeitaufwendige manuelle Auswertung sollte Aufschluß darüber geben, ob distributionelle Gegebenheiten die Wechsel ě/e/i bedingen oder zumindest begünstigen. Wenn man dabei die Konsonantengrapheme, die die zur Rede stehenden Vokalgrapheme in einer Sequenz umschließen, nach phonetisch definierten Gruppen /Klusive, Spiranten, Affrikaten, Sonore mit möglichen Untergliederungen nach der Artikulationsstelle/ analysiert, kommt man zu einem eindeutigen Negativbefund, der lautet: Es gibt ganz offensichtlich keine distributiv bedingten Positionen, die phonetisch zu definieren wären und die die Wechsel ě/e/i verursachen, verhindern oder fördern. Es ist lediglich aufgefallen, daß vor einem l der Wechsel ě > e kaum in Erscheinung trat. Offen blieb aber die Frage nach dem phonetischen und möglichen phonologischen Charakter des ě, die in Anbetracht des zur Verfügung stehenden Materials rein frequenzstatistisch beantwortet werden sollte. Dazu haben wir innerhalb der drei oben genannten Sequenztypen das Material der drei Chroniken dahingehend berechnet, daß wir die Prozentanteile der in Frage stehenden Vokalwechsel gemittelt haben. Wir geben im folgenden diese Prozentmittelwerte an und ergänzen sie um die Standardabweichung /mit n-Wichtung/, damit die relativ große Streubreite der Werte insgesamt erhellt wird; außerdem nennen wir die absolute Zahl der

von dem jeweiligen Vokalwechsel betroffenen Sequenzen, so daß die Prozentangaben als relative Zahlen besser eingeschätzt werden können.

1. Sequenztyp: ě/e/i im Anlaut + Konsonant/en/ bzw. Vokal + ě/e/i + Konsonant/en/

e statt ě

Ia: Mittelwert 42,8 %, Standardabweichung 17,6

4 Sequenzen

Ib: Mittelwert 30 %, Standardabweichung 20,2

5 Sequenzen

IV: Mittelwert 1 %, Standardabweichung 0

2 Sequenzen

Zur Veranschaulichung wollen wir jeweils noch diejenigen Sequenzen nennen, die die betreffenden Wechsel meist mit über 50 % ausweisen und besonders charakteristisch erscheinen, weil die absoluten Zahlen für den Wechsel relativ hoch liegen; denn wenn der Vokalwechsel in einer Sequenz z.B. nur ein einziges Mal auftritt, dann werden dafür 100 % angeschrieben, die Aussagekraft für die Erscheinung insgesamt bleibt aber gering: ěm-/weich/: Ia 10mal /67 %/, Ib 5mal /38 %/, IV 0, d.h. statt ěm-steht em-.

i statt ě

Ia: 0

Ib: Mittelwert 33,7 %, Standardabweichung 34,9

3 Sequenzen

IV: Insgesamt 3 % bei 1 Sequenz

-ěch-a: Ia 0, Ib 15mal /83 %/, Ib 2mal /3 %/; bei Ib findet sich allein 90mal priicha-, eine progressive Vokalassimilation scheint hier nicht ausgeschlossen.

2. Sequenztyp: Konsonant/en/ + ě/e/i + i + Konsonant/en/

e statt ě

Ia: Mittelwert 75 %, Standardabweichung 25

4 Sequenzen

Ib: Mittelwert 41,5 %, Standardabweichung 33,5  
2 Sequenzen

IV: Mittelwert 48,5 %, Standardabweichung 33,4  
4 Sequenzen

Die maximale Frequenz liegt absolut bei 3!

i statt ě

Ia: Mittelwert 70,7 %, Standardabweichung 41,5  
3 Sequenzen

Ib: Mittelwert 39,4 %, Standardabweichung 40,1  
5 Sequenzen

IV: Mittelwert 39,7 %, Standardabweichung 42,7  
3 Sequenzen

Die maximale Frequenz liegt absolut bei 3!

In den Sequenztypen 1 und 2 finden sich keine Belege für ě statt e/b.

3. Sequenztyp: Konsonant/en/ + ě/e/i + Konsonant/en/

e statt ě

Ia: Mittelwert 47 %, Standardabweichung 35,2  
94 Sequenzen

Ib: Mittelwert 60 %, Standardabweichung 40,9  
60 Sequenzen

IV: Mittelwert 56,8 % Standardabweichung 38  
98 Sequenzen

vrěm- /weich/: Ia 4mal /22 %/, Ib 76mal /100 %/, IV 21mal  
/100 %/

drěv- /weich/: Ia 0, Ib 34mal /97 %/, IV 0

drěv- /hart/: Ia 0, Ib 15mal /94 %/, IV 0

něm- /weich/: Ia 1mal /6 %/, Ib 2mal /3 %/, IV 14mal /58 %/

-plěň- /weich/: Ia 0, Ib 9mal /53 %/, IV 18mal /78 %/

prěd- /hart/: Ia 13mal /72 %/, Ib 98mal /99 %/, IV 50mal  
/100 %/

prěž- /weich?/: Ia 10mal /59 %/, Ib 42mal /100 %/, IV 5mal  
/100 %/

prěl/ɛ/st- /weich/: Ia 0, Ib 14mal /100 %/, IV 5mal /100 %/  
prěst- /hart/: Ia 39mal /42 %/, Ib 202mal /99 %/, IV 136mal  
/99 %/

t/ɛ/fēr- /weich/: Ia 0, Ib 2mal /5 %/, IV 42mal /100 %/  
tfēr/ɛ/sk- /weich/: Ia 0, Ib 3mal /14 %/, IV 20mal /100 %/  
črēs- /hart/: Ia 1mal /33 %/, Ib 22mal /100 %/, IV 10mal  
/100 %/

Es fällt dabei auf, daß das Präfix přě- vom Wechsel ě > e stark betroffen ist.

i statt ě

Ia: 0

Ib: Mittelwert 21,4 %, Standardabweichung 27,1  
18 Sequenzen

IV: Mittelwert 29,7 %, Standardabweichung 16,7  
6 Sequenzen

-děv- /hart/: Ia 0, Ib 7mal /20 %/, IV 3mal /14 %/

-věž- /weich?/: Ia 0, Ib 7mal /39 %/, IV 0

Ein Beleg aus Ib wie vidichomž könnte wiederum auf eine progressive Vokalassimilation hindeuten.

ě statt e

Ia: Mittelwert 42,1 %, Standardabweichung 31,4  
53 Sequenzen

Ib: Mittelwert 49,3 %, Standardabweichung 37  
30 Sequenzen

IV: Mittelwert 44 %, Standardabweichung 36,2  
83 Sequenzen

-bes- /weich/: Ia 0, Ib 0, IV 18mal /95 %/

-vers- /hart/: Ia 6mal /60 %/, Ib 0, IV 12mal /100 %/

vsev- /hart/: Ia 66mal /59 %/, Ib 0, IV 0; es handelt sich  
hier um den Personennamen Vsevolod/ž-.

vsesl- /hart/: Ia 6mal /75 %/, Ib 0, IV 1mal /3 %/; e betrifft  
den Personennamen Vseslav-.

grec- /weich/: Ia 0, Ib 11mal /61 %/, IV 4mal /100 %/

nelz- /hart/: Ia 3mal /60 %/, Ib 9mal /90 %/, IV 0



reš- /weich?/: Ia 3mal /75 %/, Ib /Omal /100 %/, IV 18mal /95 %/

greč- /weich/: Ia 2mal /29 %/, Ib 12mal /46 %/, IV 9mal /75 %/

i statt e

Ia: 0

Ib: Mittelwert 36 %, Standardabweichung 3  
2 Sequenzen

IV: 25 % in einer Sequenz

Es handelt sich um ein einziges Lexem mit diesem Wechsel:

greč- /weich/: Ia 0, Ib 10mal /39 %/, IV 3mal /25 %/

grečk- /weich/: Ia 0, Ib 1mal /33 %/, IV 0

ě statt i

Ia: Mittelwert 65 %, Standardabweichung 37,7  
4 Sequenzen

Ib: Mittelwert 57,9 %, Standardabweichung 40  
20 Sequenzen

IV: Mittelwert 83,3 %, Standardabweichung 29  
4 Sequenzen

Außer dem Wechsel im Lexem april- /IV: 14mal = 100 %/ ist die höchste Frequenz in der Sequenz -dil- /hart/ zu finden, es handelt sich dabei um das Lexem /pone/ka/n/dil-: Ia 1mal /50 %/, Ib 3mal /43 %/, IV 0.

Die Frage nach dem phonetischen Status des altrussischen ě haben wir anhand des Sprachmaterials der älteren Redaktion der Ersten Novgoroder Chronik ausführlich erörtert und dort die einschlägige Literatur zitiert<sup>9</sup>, so daß wir uns nicht zu wiederholen brauchen. Wir halten die auf Šachmatov zurückgehende Auffassung für ungerechtfertigt, daß das Phon ě einem Diphthong entspreche /ie bzw. ie<sup>a</sup>/10, dessen Bestandteile dank seines schwebenden Charakters von den Schreibern unterschiedlich erfaßt und graphisch wiedergegeben worden wäre. Wenn dem so gewesen wäre, dann müßten die Wechsel ě/i und e/i in den einzelnen von uns

untersuchten Denkmälern jeweils in sich ausschließender Weise auftreten, was aber keineswegs der Fall ist. Die stärkere quantitative Ausprägung der Wechsel vom Typ ě/e gegenüber dem Typ ě/i bzw. e/i läßt vielmehr darauf schließen, daß das Phon ě dem Phon e artikulatorisch nahe stand, so daß wir heute unsere Annahme von 1975 auf Grund der hier vorgelegten Ergebnisse mit mehr Recht wiederholen können: Das Phon ě ist vom Phon e durch den Öffnungsgrad bzw. die Muskelspannung geschieden, d.h., ě war enger bzw. gespannter, so daß die artikulatorische Verengung unter leichter Hebung des Zungenkörpers bis zur Bildung eines i-artigen Phons führen konnte. Inwieweit auch die Artikulationslänge dabei eine phonetisch differenzierende Rolle gespielt haben könnte, muß offen bleiben. Folgender Beleg ist in diesem Zusammenhang aufschlußreich, er stammt aus der Vierten Novgoroder Chronik: Rězanju /lmal/ neben ständigem Rjazan- /Ortsname/; auch I. Tóth<sup>11</sup> hat für den graphischen Wechsel ja > ě aus dem Slucker Psalter /11. Jahrhundert?/ Beispiele angeführt. Im Falle von Rězanju liegt das ě direkt vor dem Akzent, so daß für den Wechsel ja > ě ein Ikan'e verantwortlich gemacht werden könnte.

Wenn wir abschließend den phonologischen Status des ě diskutieren, so fällt in erster Linie bei dem von uns beigebrachten Daten ins Auge, daß sich die Streubreite der einzelnen Wechsel von der älteren Redaktion über die jüngere Redaktion der Ersten Novgoroder Chronik bis hin zur Vierten Novgoroder Chronik in quantitativer und qualitativer Hinsicht nicht entscheidend geändert hat, d.h., das ě dürfte sich vom ausgehenden 13. bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts nicht wesentlich in artikulatorischer Hinsicht verändert haben. Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, daß der phonetische Wandel e > o vor harten Konsonanten nicht bei ursprünglichem ě eintrat<sup>12</sup>. Es ist uns bewußt, daß die Prozentwerte für die einzelnen graphischen Wechsel auf Grund der relativ hohen Standardabweichungen an Aussagekraft verlieren, aber die absolute Zahlen bezüglich der Wechsel in den einzelnen Sequenzen unterstreichen die Konstanz

der betreffenden Situation in den drei untersuchten Chroniken. Die Dephonologisierung von /ě/ ist offensichtlich hier noch nicht eingetreten, auch wenn die Phoneme /e/ und /ě/ in ihrer distinktiven Opposition distributiv neutralisiert werden können. Die für eine Dephonologisierung entscheidende Aufhebung des Widerspruchs zwischen Formativ und Bedeutung ist offensichtlich noch nicht vollzogen, das phonologische System des Altrussischen Novgoroder Prägung befindet sich in einem Übergangsstadium bezüglich des Phonems /ě/: Das /ě/ verliert allmählich seinen Status als Phonem und wird zu einem Allophon des /e/, da es zunehmend nicht mehr zur gesamtlichen Differenzierung der Lexeme benötigt wird, spezielle Positionen lassen sich jedoch für diesen Übergang an unserem Material phonetisch nicht nachweisen.

#### Anmerkungen

1. Dietze, J. Frequenzwörterbuch zur Synodalhandschrift der Ersten Novgoroder Chronik. Halle /Saale/, 1977. /Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Wissenschaftliche Beiträge, 1977, 13 /F 11/./  
Ders., Frequenzwörterbuch zur jüngeren Redaktion der Ersten Novgoroder Chronik. München, 1984. /Sagners slavistische Sammlung. 5./  
Ders., Frequenzwörterbuch zur Vierten Novgoroder Chronik. Halle /Saale/, 1984. /Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Wissenschaftliche Beiträge, 1984, 17 /F 49/./
2. Dietze, J.: Die Sprache der Ersten Novgoroder Chronik. Die von der Synodalhandschrift graphisch reflektierte phonetische und phonologische Situation. Poznań, 1975, S. 115 ff. /Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Seria filologia rosyjska. 6./
3. Zubova, L.V. O morfonologičeskoj obuslovlennosti smešenija ě i e v rukopisi XVII v. "Stefanit i Ichnilat". In: Istorija russkogo jazyka. Srednerusskij period. Leningrad, 1982, S. 22--28. /Problemy istoričeskogo jazykoznanija. 2./
4. Kudrjavcev, Ju.S. Problemy fonologičeskogo analiza v diachronii. In: Istorija russkogo jazyka. Srednerusskij period. Leningrad, 1982, S. 5--13. /Problemy istoričeskogo jazykoznanija. 2./

5. Vgl. Dietze. Die Sprache der Ersten Novgoroder Chronik, a.a.O., S. 149.
6. Galinskaja, E.A. K istorii fonemy /ě/ v odnom iz severno-russkich govorov konca XVI -- pervoj poloviny XVII v. In: Vestnik Moskovskogo universiteta. Ser. 9. Filologija, 1985, N° 5, S. 41--46.
7. Kolesov, V.V. K fonologičeskoj interpretacii srednevekovych pis'mennych tekstov. In: Istorija russkogo jazyka. Sredne-russkij period. Leningrad, 1982, S. 29--34. /Problemy istoričeskogo jazykoznanija. 2./
8. Für die Programmierung und rechentechnische Betreuung habe ich Frau Christa Schleiff vom Organisations- und Rechenzentrum der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg zu danken.
9. Dietze. Die Sprache der Ersten Novgoroder Chronik, a.a.O., S. 128--131.
10. Vgl. auch Galinskaja, a.a.O.
11. Tóth, I.H. Sluckaja psaltyr'. In: Acta Universitatis Szegediensis de Attila József nominatae. Dissertationes Slavicae. 15 /1982/, S. 147--191.
12. Vgl. Dietze. Die Sprache der Ersten Novgoroder Chronik, a.a.O., S. 126--128.



МЫСЛИ И ПРЕДПОЛОЖЕНИЯ О ВОЗНИКНОВЕНИИ  
КИЕВСКИХ ГЛАГОЛИЧЕСКИХ ЛИСТКОВ

Радослав Вечерка

/Брно/

В начале 70 годов 19 века глава русской православной миссии в Иерусалиме Антонин Капустин подарил Киевской духовной академии глаголическую рукопись старославянского миссала, приобретенную им по всей вероятности в монастыре св. Екатерины на Синае. Научному миру памятник в первый раз был представлен на выставке древних рукописей, организованной по случаю 3 Археологического конгресса в Киеве в 1874 году. Славянские филологи, принимавшие участие в заседании конгресса, сразу поняли, что памятник представляет собой чрезвычайную редкость как в отношении времени его создания, так и с точки зрения содержания, а также языка: выставленный на конгрессе миссал, называемый с тех пор "Киевскими глаголическими листками", прежде всего по своим палеографическим и языковым признакам оказался самой древней из всех известных до тех пор старославянских рукописей. Кроме того он отличался от них тем, что был переводом с латыни /между тем как другие древние старославянские книги переводились с греческих подлинников/, и, в-третьих, — тем, что в его языке, кроме известных общестарославянских признаков — как 1-эпентетическое, l на месте праславянских \*dl и \*tl, s вместо ch после 2 и 3 палатализации заднеязычных, "южнославянское" окончание -ѣ в некоторых падежах "мягкого" склонения и т. д., последовательно встречаются z вместо исконно славянского \*dj, s вместо \*tj/kt, šč вместо \*stj, \*skj и форма -ъть твор. падежа ед. ч. о-основ /в отличие от št, žd и -омь в т. наз. классических, канонических памятниках старославянского языка/.

Первое полное научное издание памятника осуществил В. Ягич /1890/, ему также принадлежит и широко распространенное в славистике с тех пор убеждение, что языковая норма Киевских листков возникла вследствие смешения в литературном употреблении классически старославянских и чешских языковых элементов<sup>1</sup>. Но еще до Ягича иначе пытались объяснить характерные признаки языковой нормы Киевских листков Ф. Миклошич. В соответствии со своей "паннонской теорией" возникновения старославянского языка вообще он понимал последовательные южнославянские и неюжнославянские элементы в языке памятника как прямое и непосредственное отражение в нем конкретного живого диалекта, в котором, по его мнению, встречались, с одной стороны, некоторые /последовательные/ южнославянские признаки а, с другой стороны, другие /также последовательные/ неюжнославянские, а именно — западнославянские, т. е. признаки какого-то древнего переходного говора словенско-западнославянского, на котором, по не совсем определенной характеристике Миклошича, говорили где-то в северо-западной Паннонии и который, однако, с течением времени бесследно исчез<sup>2</sup>.

С тех пор обе названные гипотезы о происхождении Киевских листков и их языковой нормы существуют в славистике рядом, разумеется, в разных конкретных и отличающихся друг от друга тонкими нюансами вариантах, но в общем в наши дни все же можно говорить о двух основных линиях в толковании генезиса Киевских листков: о ягичевской и о миклошичевской. Ягичевская линия с течением времени приобретала до определенной степени перевес над миклошичевской, но последняя находит все-таки в настоящее время новых защитников, напр., в лице известного польского слависта Штибера, или же голландского слависта Кортландта и его ученика Схазкена<sup>3</sup>. Оба голландских филолога помещают родину Киевских листков далее на восток,

к берегам Балатона, считая, что памятник написан на древнем /разумеется незасвидетельствованном/ переходном словацко-хорватском говоре.

"Польская" теория происхождения Киевских листков была в свое время основана на очевидном недоразумении, поэтому и неудивительно, что в развитии взглядов на памятник она представляет лишь эфемерный исторический курьез, на который славянская филология не обратила и доселе не обращает внимания. Неоднократно публиковавшееся в семидесятые годы /в конечном итоге в виде книги/<sup>4</sup> мнение венского слависта Хамма, будто Киевские листки представляют фальсификацию 19-го века, в создание которой внес свою долю известный чешский фальсификатор древних рукописей В. Ганка [+ 1861/], напротив, вызвало в славянской филологии большую реакцию. Гипотезу Хамма отвергали, напр., Бирнбаум, Кортландт, Врана, Пантелич, Ондруш<sup>5</sup> и другие исследователи, но особенно после издания монографий по данной теме Нимчука и Схазкена эту гипотезу можно считать окончательно опровергнутой<sup>6</sup>. С определенностью можно сказать, что современная наука продолжает относить Киевские листки к разряду самых древних из всех до сих пор известных старославянских рукописей.

Я хочу остановиться на двух основных линиях толкования Киевских листков и их генезиса: ягичевской и миклошичевской и, принадлежа к сторонникам ягичевской линии, хочу объяснить, почему миклошичевскую линию считаю неприемлемой.

Против нее, во-первых, говорят формальные доводы. Миклошичевцы ищут доказательства — или по крайней мере обоснование — происхождения Киевских листков в предполагаемом существовании в древности какого-то переходного западнославянско-южнославянского говора, а Кортландт и Схазкен — даже совсем конкретного словацко-хорватского говора, якобы существовавшего в районе Балатона. Этот




говор фактически не засвидетельствован, и его приходится поэтому реконструировать, что, разумеется, само по себе в языкознании не является чем-то необычным. Однако в нашем случае такая реконструкция не лишена определенного недостатка: ее проводят лишь на основе Киевских листков, никакой другой источник в доказательство существования предполагаемого переходного словацко-хорватского говора в районе Балатона на рубеже 9-10 веков не приводится. Таким образом, на первом этапе всей аргументации на основе Киевских листков реконструируется незасвидетельствованный другими источниками переходный говор в древней Паннонии, на втором же этапе этот реконструированный говор служит доказательством или по крайней мере обоснованием того, что язык Киевских листков — это, собственно, не настоящий литературный старославянский язык, а только графически зафиксированный предполагаемый единственный говор в своем чистом локальном виде. Таким образом, вся аргументация, касающаяся происхождения Киевских листков, у защитников миклошичевской линии движется по замкнутому кругу, что противоречит логике.

Во-вторых, против миклошичевской линии можно привести важные возражения лингво-исторического и лингво-географического порядка. Суть дела заключается в последовательном, 19 раз засвидетельствованном в памятнике рефлексе *z* вместо общеславянского \**dj*. Как известно, первоначальным общезападнославянским рефлексом исконного \**dj* была звонкая аффриката *dz*, которая в западной части западнославянской языковой территории /т. е. в лужицких и чешском языках/ изменилась в свистящий звонкий согласный *z*. Шмидтовская "волна" перехода этого *dz* в *z*, продвинувшись с запада по направлению к востоку западнославянской территории, остановилась на границах польского и словацкого языков; в южном ее секторе данную изоформу представляет в основном река Морава. По устному сообщению знатока исторической диалектологии словацкого языка Крайчовича,

с окрестностей словацкого города Скалица на восточном берегу реки Моравы начинается уже сплошная территория со словацким *dz*, следовательно, начиная оттуда, по направлению к востоку произносят *medza*, между тем как в восточных говорах чешского языка в окрестностях моравского города Годонина /на западном берегу реки Моравы близ Скалице/ произносят *z*, напр. *mez*; притом, граница *z* : *dz* оказывается исконной, т. е. она восходит к 9 веку. Из сказанного вытекает, что территория в районе Балатона расположена на восток от древней изофоны *z*, так что, если вообще допустимо существование на этой территории в 9-10 веках переходных словацко-хорватских говоров, ожидаемым по лингво-географическим причинам и единственно возможным западнославянским рефлексом общеславянского \**dj* там было бы *dz*, а не *z*.

Необходимо, однако, отметить, что формулировка вопроса о рефлексе общеславянского \**dj* в Киевских листках, данная защитниками миклошичевской линии, далеко не однозначна. Напр., Схазкен в упомянутой выше книге, правда, ссылается на мнение Облака и Крайчовича, будто глаголическая графема *Ѣ* /=*z*/ могла обозначать не только фонему /*z*/, но и фонему /*dz*/, но сам он не высказывает своего личного отношения к этому мнению и не пытается дать своего решения, и более того, глаголическую графему *Ѣ* в памятнике он последовательно передает в транслитерации латиницей через *z*. Названная графема в Киевских листках выступает, с одной стороны, на месте общеславянского /*z*/ в таких словах, как *zъloba* /5v 8/, *obrazъть* /4v 19/, с другой же стороны, — последовательно на месте этимологического \**dj*, напр. *ѣазъ* /= 2-ое лицо ед. ч. повелительного накл. — несколько раз/. Предположение, будто одна и та же графема, обозначающая фонетический результат разных по своему происхождению фонем, в Киевских листках и

произносилась по-разному, т. е. в словах с исконным \*z как /z/, а в словах с исконным \*dj как /dz/, является далеко не бесспорным. Чтобы данное предположение было признано справедливым требуется принципиальное и убедительное объяснение того, почему писцы, в других случаях посвящавшие столько внимания и графической тщательности для дифференциации тонких оттенков произношения /ср., напр., три и-графемы или детально выработанную систему надстрочных знаков/, именно в случае /предполагаемых!/ фонем /z/ и /dz/ от их графического различия отказались. Подобного объяснения не только никто до сих пор не дал, но его просто и не существует. Необходимо принять во внимание, что в составе кирилло-мефодиевского глаголического алфавита графема с фонетическим соответствием /dz/ имелась; это было . Как известно, эта графема обозначала в древних глаголических памятниках /dz/, являющееся результатом 2 и 3 палатализации прежнего \*g, напр. dzělo, kъnędzъ, na nodzě. Общая ссылка защитников миклошичевской линии на состояние канонических глаголических рукописей, в которых графемы для /z/ и /dz/, дескать, взаимно перекрещиваются, является весьма поверхностной, по отношению к Киевским листкам — анахроничной и в общем неправильной. Возникшее в результате 2 и 3 палатализации исконного \*g, новое dz переходило постепенно в z; dz сохранилось донныне лишь на периферии славянской языковой территории, последовательно в польском языке /ср. na nodze, pieniądze/ и непоследовательно в территориально не разбросанных говорах в Македонии. В Киевских листках графема для /dz/ совсем не встречается, потому что в них не встречаются слова или формы с бывшим \*g в позиции 2 и 3 палатализации. Во всех канонических глаголических рукописях, которые на 100-150 лет /если не больше/ моложе Киевских листков, графема для /dz/ в данной позиции засвидетельствована с неодинаковой последовательностью, она уже вытесняется в них отчасти графемой для /z/.

Однако необходимо подчеркнуть, что варьирование в канонических памятниках  $\dot{d}z - z$  встречается только в словах и формах с исконным  $*g_{2,3}$ , напр., на  $\text{podzě}$  — на  $\text{pozě}$ ; оно никогда не наблюдается в словах и формах с общеславянским  $z$ , как напр.  $\text{zъvati}$ . В Син. пс., Асс. ев., Охр. гл. л. и Рил. гл. л. первоначальное  $\dot{d}z$  в этимологических позициях сохраняется /по Дильсу/<sup>7</sup> почти последовательно; далее, оно достоверно засвидетельствовано еще в Зогр. и Мар. ев., в рукописи же Клоца напротив, оно зафиксировано лишь один раз, и совсем не появляется в Син. тр. Только что представленная картина сохранения и несохранения исконного  $\dot{d}z$  из  $*g_{2,3}$  в канонических рукописях несомненно отражает процесс постепенного перехода более древнего  $\dot{d}z < /*g_{2,3}/$  в  $z$  на большей части славянской языковой территории. Но так как канонические рукописи являются списками с более древних оригиналов, восходящих в конечном счете к кирилло-мефодиевским протограммам, их состояние обеспечивает своими более или менее четко намеченными следами секундарного вытеснения более древнего  $\dot{d}z$  более молодым  $z$  полноправное существование  $\dot{d}z$  /как фонемы и графемы/ в кирилло-мефодиевском языке. У писцов Киевских листков, которые возникли если не прямо в кирилло-мефодиевской литературной школе, то по крайней мере не позднее конца 9-начала 10 века, была бы, таким образом, в распоряжении графема для фонемы  $/\dot{d}z/$ , поскольку они нуждались бы в ее применении. Рефлекс общеславянского  $*\dot{d}j$  они все же отражали при помощи графемы  $z$ , а не  $\dot{d}z$ . Из сказанного вытекает, что графема  $z$  в Киевских листках во всех позициях, в которых она появляется в рукописи, произносилось как  $/z/$ . Однако это фоническое соответствие графемы  $z$  в Киевских листках исключает — как было показано выше — возможность понимать язык памятника как отражение какого-то переходного словацко-хорватского говора, который — более того — фактически не сохранился и существование которого лишь предполагается.

И, в-третьих, против миклошичевской линии толкования происхождения Киевских листков можно привести веские аргументы из области социо-лингвистической и из истории культуры раннего средневековья вообще. Как я уже показал, язык Киевских листков понимается по этой гипотезе как непосредственное отражение какого-то переходного говора между западнославянской и южнославянской территориями /по концепции Кортландта и Схазкена между словацкой и хорватской/, на котором якобы говорили в далеком прошлом в Паннонии, но который не дошел до наших дней. Прочной составной, хотя и не всегда *verbis expressis* высказанной предпосылкой данного толкования, является убеждение, что язык Киевских листков — это не что иное, как до последних деталей использованный простой народный говор, только переодетый в "графическую одежду". Очень ярко и недвусмысленно эту мысль сформулировал Схазкен, согласно которому язык Киевских листков представляет собой не литературный, возвышенный "древне-церковнославянский" язык, а графически *ad hoc* фиксированный один из локальных диалектов древней Паннонии. Но представление, будто в раннем средневековье в функции литературного языка вообще и литургического языка в особенности могла выступать простая, регионально ограниченная речь, является по историко-культурным причинам абсолютно не приемлемым. Само собой разумеется, что на простой народной, в литературном отношении некультивированной и неразвитой речи были возможны записи эфемерного характера. Не без основания существует мнение, что даже в языке славян древней Моравии и Паннонии возникали в т. наз. "миссионерском" или "четвертом" языке /*lingua quarta*/ в докирилло-мефодиевскую эпоху графически фиксированные тексты для пасторационной и катехетической деятельности отдельных миссионеров. Тем не менее, эти тексты носили характер индивидуальных пособий и связанную литературную традицию они не основали<sup>8</sup>. Напротив, официальный литургический и церковный язык вообще пользовался

высоким общественным престижем и постоянно находился под внимательным и тщательным надзором церковных властей. На Западе совсем не хотели увеличивать число допущенных и издавна применяемых в литургии трех языков /т. е. древнееврейского, греческого и латинского/ и настояли на доктрине т. наз. "трехязычия"<sup>9</sup>. Но даже в Византии, которая в течение первых веков христианства была довольно толерантной по отношению к литургическим языкам, попытка образовать и ввести в литературное использование новый литургический язык в 9 веке была уже не столь простой и бесспорной. Из Жития Константина известно, как Константин философ колебался и сначала даже отверг предложение образовать "письмена" для славян и переводить "книги" на их язык; только после обещания ему защиты со стороны византийского царя он взялся за свою литературную работу. Известные по историческим источникам переговоры, интриги, борьба и вся дипломатия кирилло-мефодиевской миссии в древней Моравии, Блатнограде, Венеции и Риме касались именно литургического языка, вопроса о его допущении или запрещении. Папское допущение славянской литургии было обосновано и вызвано не только провозглашением со стороны Кирилла и Мефодия верности папской курии, оно несомненно было также и доказательством того, что старославянский — не деревенское просторечие, а настоящий литературный, возвышенный в стилистическом отношении язык сверхлокального и сверхнационального /если не "интернационального"/ назначения. Трудно себе представить, что этот литературный и литургический язык, на котором уже существовала обширная официальная и в отношении языковых норм авторитетная церковная литература, в Паннонии в конце 9-начале 10 века был сознательно и намеренно заменен в литургии /Киевские листки — миссал!/ территориально ограниченным местным говором людьми, прекрасно знавшими литературный старославянский язык моравской редакции, ибо они пользовались его алфавитом /т. е. глаголицей/. Подобное представ-

ление неприемлемо. Кирилло-мефодиевский литературный язык базировался, правда, на древних болгаро-македонских говорах, однако с момента возникновения этого языка его формировали и стилистически адаптировали в качестве литературного языка, способного блестяще выполнять все насущные коммуникативные запросы греческих подлинников, с которых переводились первые тексты. Кроме того, сверхнациональное предназначение относится к самым характерным чертам старославянского языка с самого начала его существования. Напомним в связи с этим хотя бы слова моравского посла /по ЖК/: "хоть люди наши язычество отвергли и держатся закона христианского, нет у нас такого учителя, чтобы нам на языке нашем изложил правую христианскую веру, чтобы и другие земли, глядя на это, уподобились нам"<sup>10</sup>. Не ограниченно локальное, а широкое в территориальном масштабе назначение старославянского языка повлекло за собой определенную его способность приспосабливаться к разной, что касается отдельных деталей, диалектно особой, но в общем все же родственной и взаимно близкой славянской обстановке везде, где им пользовались в функции литургического и литературного языка; это приспособление могло быть или намеренным, программным, или же ненамеренным, спонтанным. Впечатление непоследовательного смешения разных по своему происхождению языковых элементов в древних рукописях обусловлено по большей части тем, что они, собственно, являются списками — иногда не единственными — с более древних протографов; их язык и графика являются, таким образом, результатом постепенного накопления нескольких, отличающихся друг от друга тонкими деталями диалектных славянских слоев, своего рода языковых суперстратов над основной языковой нормой. В случае Киевских листов единственный довод, приведший в свое время Ягича к убеждению, что обсуждаемая рукопись является списком с более древнего оригинала, потерял с течением времени свою аргументационную силу: слово *rovanije*, которое Ягич считал — как *hapaх legomenon* — ошибкой, кор-

Руптелой на месте ожидаемого им *darovanije*, было позже открыто в литургическом каноне в честь св. Вячеслава и Р. Нахтигал объяснил его как заимствование из древневерхнемец. *arvanī*. Таким образом, нельзя исключить возможность, что Киевские листки - протограф. В пользу этого толкования говорит то обстоятельство, что именно в протографа непоследовательное смешение разных по своему происхождению языковых элементов не имеет места. Последовательность в Киевских листках признаков южнославянских, с одной стороны, и западнославянских — с другой, убедительно объясняется в ягичевской линии как результат обдуманной реформы литературного языка с целью его приспособления к местной языковой ситуации в древней Моравии. Последовательность перенесения характерных языковых признаков из более западной области древних западнославянских диалектов в основную языковую норму, основанную первично на не-западнославянской базе южнославянских солунских диалектов, вскрывает намеренность этой реформы, понятной лишь как результат деятельности первого поколения великих основоположников и создателей старославянского языка в процессе его формирования и становления, то есть не только поколений, пользующихся старославянским языком как окончательно уже готовой и более или менее прочной языковой нормой в более поздний период<sup>11</sup>.

Кроме критических замечаний насчет миклошичевской линии толкования Киевских листков, следует привести также позитивные аргументы в пользу ягичевской линии. Самым важным мне кажется прежде всего неопровержимый факт тесных родственных взаимосвязей языка Киевских листков и Пражских глаголических отрывков, в чешском происхождении которых не сомневаются даже защитники миклошичевской линии. Они, однако, не вполне серьезно принимают во внимание значение взаимной языковой близости обеих рукописей для решения вопроса



о происхождении более древней из них, т. е. Киевских листов, ссылаясь иногда на то, что в Пражских отрывках, дескать, не намечается та последовательная дистрибуция разных с генетической точки зрения языковых элементов, которая налицо в Киевских листках. Но такая весьма поверхностная характеристика в сущности лишь отчасти отвечает действительному положению дел. Необходимо подчеркнуть, что в Пражских отрывках встречаются, с одной стороны, все структурные языковые признаки неюжнославянского происхождения, имеющиеся также в Киевских листках<sup>12</sup>, т. е.  $z < *dj$ ,  $s < *tj$ ,  $*kt$ ,  $\check{s}\check{c} < *stj$ ,  $*skj$ , тв. п. ед. ч. о-основ на -ъть, ср. *chvalęcimъ* IB 15, *utvrъzenie* IB 22, на *sudišči* IIB 21, *drěvъ/мъ/ križънъмъ* IIB 10-11. Кроме того, в Пражских отрывках встречаются также некоторые не имеющиеся в Киевских листках языковые элементы неюжнославянского, собственно чешского происхождения, как  $\check{s}$  в корне  $*v\check{s}ch-$ , ср. *všěch'* IA 17, или род. п. мн. IIA 18, твор. п. ед. ч. ъо-основ сред. рода на -imъ, ср. *syměrenimъ* IA 25; некоторые из них засвидетельствованы в памятнике в виде дублетных форм к "классическим" старославянским, т. е. собственно южнославянским, напр., отсутствие л-эпентетического : его применение, ср. *prěstavenie* IB 25 : *prěpol/ovl/enie* IA 7, *dl : l*, ср. *světīdlъna* IB 9-10 : *světīl'na* IA 22, в известных окончаниях мягкого склонения "ять" :  $\epsilon$ , ср. *boce* /=*bogorodicě*/ IB 25 : *otъ země* IB 26.

Таким образом, вполне можно сделать однозначное заключение, что литературно языковым субстратом Пражских отрывков выступает та же самая специфическая, характеризующаяся признаками  $z$ ,  $s$ ,  $\check{s}\check{c}$ , -ъть, языковая норма, которая засвидетельствована в Киевских листках; особая норма, которая взаимно связывает Киевские листки и Пражские отрывки, в результате чего обе названные рукописи отличаются от всех остальных канонических старославянских рукописей, поскольку последние характеризуются признаками  $\check{z}d$ ,  $\check{s}t$ , -омъ. Наличие в Пражских отрывках остальных, так сказать "сверхнормативных" диалект-

но неюжнославянских языковых признаков вполне понятно, если принять во внимание, что между возникновением Киевских листков и появлением Пражских отрывков проходит временной промежуток приблизительно в 150-200 лет, в течение которых в исконную норму, представленную языком Киевских листков, могли постепенно проникать всё новые и новые местные явления; в более молодом из названных памятников отражаются, между прочим, также изменения редуцированных и носовых гласных, которые в Киевских листках безупречно сохраняются еще в своем этимологическом состоянии.

Пражские глаголические отрывки даже защитники миклошичевской линии считают памятником чешско-старославянским /напр. Схазкѣн/. Какой же литературный и литургический язык импортировали в Чехию после крещения архиепископом Мефодием чешского князя Борживоя? Разве это был не официальный церковный язык моравского и политического центра, т. е. собственно литературный язык кирилло-мефодиевской литературы, и следовательно старославянский моравской редакции, а территориально ограниченная диалектная, деревенская речь периферии Великой Моравы? Последовательность неюжнославянских языковых элементов *z*, *c*, *šč*, *-ъть* среди остальных южнославянских языковых признаков кажется защитникам миклошичевской линии непреодолимым препятствием для признания гипотезы о возникновении языковой нормы Киевских листков в результате языкового смешения классических старославянских элементов с местными моравскими. Последовательность тех же самых структурных признаков языковой нормы Пражских отрывков, однако, они таким препятствием не считают. Последовательные признаки *z*, *c*, *šč*, *-ъть* Киевских листков и Пражских отрывков, хотя они как норма литературного языка образуют идеальное единство и тождество, в духе миклошичевской линии могут быть объяснены только как возникшие независимо друг от друга, в каждом из названных памятников отдельно. При этом, языковая норма Киевских листков представляла бы — по миклошичевскому толкованию — целостное отражение норм пред-

полагаемого переходного западнославянско-южнославянского говора древней Паннонии; между тем как характерные признаки нежнославянского происхождения в Пражских отрывках должны были бы возникнуть, наоборот, как результат языкового смешения, т. е. вытеснения соответствующих южнославянских признаков классического старославянского чешскими. Вся эта путаница внутренне не связных, а в отдельных случаях даже противоречащих друг другу, высказываний устраняется, если допустить, что язык Пражских отрывков представляет не что иное, как более позднее продолжение языковой нормы старославянского моравской редакции, засвидетельствованной в своем исконном виде Киевскими листками и несистематически добавочно богемизированной в течение своего продолжительного существования на чешской почве.

Кроме того, в пользу ягичевской линии говорит и словарный состав Киевских листков. Некоторые из лексических единиц, редко засвидетельствованных в древних памятниках, связывают Киевские листки с литературными произведениями древней Моравии и Чехии. К этим редким словам Киевских листков принадлежат напр., *inokostь*, имеющееся также в Беседах на евангелие Григория Великого, *мъѣа* — в Венских глаголических отрывках, Житии Мефодия, Номоканоне и I Житии Вячеслава Чешского, *отъplatiti* — в Беседах, *prěfacija* — в Венских отрывках, *rovanije* — в литургическом каноне в честь Вячеслава Чешского, *vъsrdь* — в Венских отрывках, Житии Мефодия, Законе судном людем, *rareжь* — кроме календарных частей Асс., Остр., Охр., Енин. — еще в Житии Константина Философа, Житии Мефодия, в официях св. Вита и в Молитве к св. Троице, *zakonьnikъ* — кроме евангельских текстов и апостола, — еще во Фрейзинг. отрывках, II Житии Вячеслава Чешского, Беседах, Апокрифическом евангелии Никодима и в Кирилло-Мефодиевских официях<sup>13</sup>. Лексические звенья, связывающие Киевские листки с литературными произведениями, возникшими в центре древней Моравии и Чехии, напрочь выбивают почву из-под предположения, будто

Киевские листки возникли где-то на отдаленной периферии древнего Моравского государства на территориально ограниченном местном деревенском говоре, не имевшем ничего общего с литературным и литургическим языком всего государства.

Из всего сказанного вытекает, что толкование происхождения Киевских листов в ягичевской линии более соответствует истине, чем толкование в миклошичевской линии.

### Литература

- 1 V. Jagić: Glagolitica, Wien 1890; Einige Streitfragen 1. Zur Provenienz der Kijever glagolitischen Blätter, AslPh 20, 1888, 1-13; 4. Nochmals die Kijever Blätter, AslPh 22, 1890, 39-45.
- 2 F. Miklosich: Vergleichende Grammatik der slavischen Sprachen I. Lautlehre, Wien 1879<sup>2</sup>, 219-224.
- 3 Z. Stieber, in: Biuletyn Polskiego Tow. językozn. 14, 1955, 76; О языке Киевского миссала, в: Исследования по славянскому языкознанию, М. 1971, 106-109; Jeszcze o Mszaie Kijowskim, Studia z filol. pol. i słow. 17, 1978, 313-314; F. Kortlandt: Zur Akzentuierung der Kiever Blätter, ZslPh 41, 1980, 1-4; J. Scheken: Die Kiever Blätter, Amsterdam 1987.
- 4 J. Hamm: Das glagolitische Missale von Kiev, Wien 1979.
- 5 H. Birnbaum: Wie alt ist das altertümlichste slavische Sprachdenkmal? Weitere Erwägungen zur Herkunft der Kiever Blätter und zu ihrem Platz in der Literatur des slavischen Mittelalters, WdSl 26/2, 1981, 225-258; F. Kortlandt, см. прим. 3; J. Vrana: Kijevski listovi nisu falsifikat, Slavica 50, 1981, 322-326; M. Pantelić: O Kijevskim i Sinajskim listićima, Slovo 35, 1985, 5-56; Š. Ondruš: Z lexiky Kyjevských listov: v7sqd7, Slavica Slovaca 19, 1984, 36-43; Из лексиката на Киевските листове, Старобългаристика 10/3, 1986, 49-53.
- 6 В. В. Німчук: Київські глаголичні листки, Київ 1983; J. Schaecken, см. прим. 3.
- 7 P. Diels: Altkirchenslavische Grammatik, Heidelberg 1932, 47, 128-129, 139.

- 8 A. Isačenko: Začiatky vzdelanosti vo veľ'komoravskej ríši, Jazykovedný zborník 1-2, 1946-47, 137-178, 265-317; F. Zagiba: Das Slavische als Missionssprache. Die sog. Lingua-quarta-Praxis der bayerischen Mission, WdSl 12, 1967, 1-18; Das Slavische als Missionssprache /lingua quarta/ und das Altkirchenslavische als lingua liturgica im 9-10. Jh., in: Studia palaeoslovenica, Praha 1971, 335-340.
- 9 К. Куев: История на триезичната доктрина и борбата на Кирил и Методий срещу тя, в: Симпозиум Кирило-Методиевистика и старобългаристика, София 1982, 28-39.
- 10 Сказание о начале славянской письменности, отв. ред. В. Д. Королюк, М. 1981, 86-87.
- 11 N. Trubetzkoy: Altkirchenslavische Grammatik, Wien 1954; Ф. В. Мареш: Древнеславянский литературный язык в Велико-моравском государстве, ВЯ 1961, № 2, 12-23; E. Pauliny: Slovesnosť a kultúrny jazyk Veľ'kej Moravy, Bratislava 1964; V. Tkadlčík: Dvě reformy hlaholského písémnictví, Slavia 32, 1963, 340-366; R. Večerka: Zur Periodisierung des Altkirchenslavischen, in: Methodiana, Wien-Köln-Graz 1976, 92-121.
- 12 F. V. Mareš: Pražské zlomky a jejich předloha v světle hláskoslovného rozboru, Slavia 19, 1949-50, 54-61; Pražské zlomky a jejich původ v světle lexikálního rozboru, Slavia 20, 1951, 219-232; P. Вечерка: Великоморавские истоки церковнославянской письменности в Чешском княжестве, in: Magna Moravia, Praha 1965, 493-524; J. Vrana: Pražski glagoljski odlomci kao svjedok neprekidne ćirilometodske tradicije u Češkoj do kraja XI stoljeća, Radovi Zav. za slav. filol. 10, 1968, 175-178, Slavia 39, 1970, 238-249.
- 13 см. отдельные словарные статьи в Slovník jazyka staroslověnského, Praha 1958.

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ПОЛОЖЕНИЯ  
ЗАДНЕЯЗЫЧНЫХ В ФОНЕТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЕ ЯЗЫКА ВОСТОЧНЫХ  
СЛАВЯН ДРЕВНЕЙШЕЙ ЭПОХИ

Е.Л. Бархударова

/Москва/

Необходимость равного внимания к парадигматике и синтагматике в исторической фонетике делает обязательным выбор исходной теории, которая могла бы стать методологической основой анализа. В настоящей статье вопрос излагается с позиций Московской фонологической школы /МФШ/.

Теория Московской фонологической школы исходит из понятия фонемы как кратчайшей различительной единицы звукового строя языка, а дифференциального признака /ДП/ -- как способа описания фонемы в фонетической системе. Эта теория не сводит понятие фонемы к звуковому типу. Фонема в МФШ понимается как единица системы оппозиций. Фонологическая система не считается автономной, учитываются ее закономерные связи с грамматической и лексической системами. Поэтому фонема понимается как функциональное тождество звуковых единиц, связанных отношением позиционной мены в пределах морфемы. В границах морфемы фонема определяется как структурная единица. Ее функционирование же происходит в словоформе, так как кратчайшей значимой единицей, способной к самостоятельному существованию в речи, является не морфема, а слово.

Исходя из того, что фонологическому уровню языковой системы соответствует одна и только одна единица -- фонема, К.В. Горшкова подчеркивает, что в языках, фонетическая система которых покоится на двух типах позиционной мены звуков -- параллельном и перекрещивающемся /т.е. на не приводящем и приводящем к нейтрализации/ -- фонема характеризуется парадигматическим устройством.

Парадигма фонемы -- это иерархически организованная система единиц, связанных отношением позиционной мены в пределах морфемы, заменяющих друг друга в различных позициях и не способных противопоставляться друг другу в тождественных позициях. Таким образом, фонема -- не класс аллофонов, а парадигма идеальных

единиц одного класса. Каждый член парадигмы реализуется в речи своими аллофонами<sup>1</sup>.

Так, например, фонема <б> представлена парадигмой <б> // <б<sub>1</sub>> // <б<sub>2</sub>> // <б<sub>3</sub>>. Первый член парадигмы выступает в абсолютно сильной в сигнификативном отношении позиции, второй -- в позиции, слабой по твердости-мягкости, третий -- в позиции, слабой по глухости-звонкости, и, наконец, четвертый -- в позиции, слабой по двум указанным ДП.

В анализе парадигматического устройства фонетических единиц частично может быть осуществлен синтез парадигматики и синтагматики в фонологии. Однако в языке всегда есть и не соотносимые с парадигматическими синтагматические явления. Употребление или неупотребление ряда фонем в той или иной позиции может быть синтагматически обусловлено. В этом случае по тому или иному ДП фонема либо всегда в данной морфеме находится в сильной позиции, либо никогда не может быть приведена к сильному виду в пределах данной морфемы.

В современном русском языке, например, никогда не сочетаются "ц" и "ш", и при этом в парадигматической структуре русского языка нет аналога данному синтагматическому правилу. В этом случае можно говорить только о синтагматических, сочетаемостных свойствах фонемы, которые, как и парадигматические, являются ее структурными свойствами.

Здесь уместно вспомнить замечание М.В. Панова о том, что "часто синтагматику, в отличие от парадигматики, понимают именно как реальную, эмпирически "одноразовую" последовательность звуков"<sup>2</sup>. На самом деле, -- указывает М.В. Панов, -- синтагматика в ее научной реальности, так же как парадигматика, изучает законы языка, а не описывает данную реальную манифестацию этих законов"<sup>3</sup>.

Немногочисленность, краткость или отсутствие парадигм фонем в языках, где мало представлен или не представлен совсем перекрещивающийся тип позиционной мены звуков, как правило, компенсируется синтагматической обусловленностью возможности упот-

ребления фонем в той или иной позиции. Поэтому важным является не только рассмотрение синтагматических закономерностей, соотносимых с парадигматическими, но и анализ синтагматических закономерностей, которые из парадигматики не выводятся.

С точки зрения соотношения парадигматики и синтагматики интересным представляется исследование положения заднеязычных согласных фонем <к>, <г>, <х> в языке восточных славян древнейшей эпохи. Заднеязычные согласные фонемы составляли частную подсистему в фонетической системе позднепраславянского и древнерусского языков. Рассматривая их звуковые реализации, А.А.Шахматов отмечал в "Очерке древнейшего периода истории русского языка", что они восходят к общеславянским [h], [g] и [x], а в заимствованных словах -- к иноязычным [k], [d] и [x]<sup>4</sup>.

В целом подсистема заднеязычных может быть охарактеризована с помощью трех ДП: место образования, способ образования и глухость-звонкость. Фонемы <к> и <г> по способу образования являлись смычными и были противопоставлены друг другу по признаку "глухость-звонкость". Фонема <х> была фрикативной. Она не имела звонкой пары, и поэтому признак глухости являлся для нее дополнительным. По диалектам возможна была иная характеристика заднеязычных фонем, в зависимости от качества звонкого заднеязычного согласного.

В соответствии с законом слогового сингармонизма, возникшим в общеславянскую эпоху, задненебные употреблялись перед гласными переднего ряда и перед согласными, а именно перед сонорными /плавными и носовыми/ и перед у из ѹ.

Перед гласными переднего ряда и перед согласной j /из і/ задненебные в древнейшую эпоху существования общеславянского языка по тому же закону перешли в мягкие передненебные аффрикаты и фрикативные согласные, в позднейшую же эпоху /перед явившимися позже согласными переднего ряда из дифтонгов, а также после гласных того же ряда/ они перешли в мягкие зубные аффрикаты и фрикативные согласные<sup>5</sup>. Процессы смягчения заднеязычных перед гласными переднего ряда, а также после этих гласных, как



известно, получили название первой и второй палатализаций.

Необходимо отметить, что уже в праславянском языке шипящие стали самостоятельными фонемами в результате перехода [e] в [a] после них. Самостоятельной стала и фонема <с'>, о чем свидетельствует падежная парадигма таких слов, как [ot'ьs'ь], [ov'ьs'a]<sup>6</sup>. В результате в языке восточных славян древнейшей эпохи сложилась довольно интересная картина чередований заднеязычных согласных с шипящими и свистящими перед гласными переднего ряда.

В фонетической системе имели место, во-первых, чередования заднеязычных с шипящими перед гласными переднего ряда [e], [ь], [i] и, во-вторых, чередования заднеязычных со свистящими перед гласными переднего ряда [ě] и [i], получившимися позднее из дифтонгов. И то, и другое чередования отвечают двум основным признакам фонетических чередований -- позиционной обусловленности /мена происходит перед гласными переднего ряда: [uč'eník] - [učenic'ě] [ruka] - [ruc'ьnyjъ] и отсутствию исключений /она происходит всегда/.

Можно было бы посчитать оба чередования фонетическими, однако уникальность ситуации состоит в том, что перед гласным [i] возможны как чередования заднеязычных с шипящими, так и чередования их со свистящими: [suħъ] - [sus'iti], но [drugъ] - [druz'i]. Возникает вопрос: могут ли действовать два фонетических закона в одних и тех же фонетических условиях одновременно? Очевидно, что на него должен быть дан отрицательный ответ, а к обязательным признакам фонетических чередований следует добавить единообразие /в определенных фонетических условиях результат должен быть одним и тем же/.

По-видимому, оценку поведения заднеязычных перед [i] можно экстраполировать на их поведение перед гласными переднего ряда [e] и [ь]. Поэтому чередования заднеязычных с шипящими с начала действия второй палатализации стали морфологическими, хотя и носили своеобразный характер. Как морфологические их оценивал и П.С. Кузнецов в статье "О возникновении и развитии звуковых чередований в русском языке"<sup>7</sup>. Вместе с тем в случае чередования [k] и [c'] происходит фонетическая нейтрализация. Таким об-

разом, в позициях перед [e] и [i] заднеязычная фонема <k> представлена слабым по месту образования членом своей парадигмы.

К сожалению, нельзя сказать то же о чередованиях [g] и [x] со свистящими. Звуки [z'] и [s'] до вторичного смягчения являлись лишь вариантами заднеязычных перед гласными переднего ряда. Правда, в некоторых словах [z'] и [s'] не чередовались с [g], [x], а были представлены во всех словоформах парадигмы: [kъnъz'ъ], [rolyz'a]. Здесь, следовательно, могла иметь место фонологизация [z'], [s']. Однако в таких словах древние тексты отражают диалектное отверждение свистящего<sup>8</sup>.

Таким образом, в подсистеме заднеязычных согласных можно отметить только одну фонему, представленную краткой, состоящей из двух членов парадигмой, -- <k> : <k> // <с<sub>1</sub>'>. Наоборот, довольно сложными оказываются синтагматические свойства заднеязычных согласных фонем. Сюда относится их несочетаемость с гласными <e> и <ь>. /так как в позиции перед этими гласными выступают только шипящие, чередования заднеязычных, с которыми нельзя оценить как фонетические/ и несочетаемость заднеязычных с согласными, кроме носовых и плавных сонорных, а также <v>.

Проделанный в статье анализ позволил определить некоторые парадигматические и синтагматические свойства заднеязычных согласных. Исследование в этом направлении звукового строя восточнославянских диалектов и далее древнерусского языка в ранний период может быть продолжено. Оно дает возможность по-новому ответить некоторые уже известные лингвистические факты и выявить новые аспекты фонетической системы языка восточных славян дописьменной и раннеписьменной эпохи.

#### Литература

1. См.: Горшкова К.В. О фонеме в языке и речи. //Slavia orientalis. РХХІХ. № 1/2, Варшава, 1980, с. 79--81.
2. Панов М.В. О двух типах фонетических систем, //Проблемы лингвистической типологии и структуры языка. Л., 1977, с. 17.
3. Там же.

4. См.: Энциклопедия славянской филологии, Вып. II.I, Пг., 1915, с. 178.
5. Там же, с. 35.
6. См. об этом: Горшкова К.В., Хабургаев Г.А. Историческая грамматика русского языка, М., 1981, с. 48--49.
7. Кузнецов П.С. О возникновении и развитии звуковых чередований в русском языке, //Известия отделения литературы и языка АН СССР, Т. XI. 1952, вып. I, с. 66.
8. См. об этом: Горшкова К.В., Хабургаев Г.А. Историческая грамматика русского языка, М., 1981, с. 48--49.

СКЛОНЕНИЕ СУЩЕСТВИТЕЛЬНЫХ МУЖСКОГО РОДА  
С ОСНОВОЙ НА -Ѡ И -ѡ В РУССКОЙ РЕДАКЦИИ ДРЕВНЕБОЛ-  
ГАРСКОГО ЯЗЫКА КОНЦА XI - НАЧАЛА XII ВЕКОВ

Э. Хоргоши  
/Ясберень/

Исследования и наблюдения над склонением имен существительных в древнеболгарском языке показывают, что в процессе его развития утрачивается выделение типов склонения по характеру первоначальной основы. Наблюдается переход имен существительных одного и того же рода к одному типу склонения, что выражается в смешении падежных окончаний существительных разных основ. Одним из важнейших и решающих вопросов для исторической грамматики русского языка является вопрос о смешении и соотношении склонения существительных мужского рода с основой на -Ѡ и -ѡ. Этой проблеме было посвящено большое количество статей и исследований. В связи с этим, Имре Х. Тот пишет: "Указывая на важность этого вопроса в русском языке, заметим, что в 4-томной библиографии "Славянское языкознание", изданной в СССР, в разделе Исторической грамматики русского языка нами было подсчитано 15 статей, посвященных этой проблеме<sup>1</sup>. Этот вопрос продолжает оставаться в центре внимания исследователей и до наших дней. Об этом свидетельствуют все учебники и руководства по древнеболгарскому языку, все монографии, посвященные отдельным языкам, авторы которых отводят отдельные главы изучению этого вопроса. Некоторые авторы даже посвящают специальные статьи исследования только одного падежного окончания.

В изучении этой проблемы долгое время центральным считался вопрос о том, какие существительные принадлежат к определенной основе склонения и прежде всего к -ѡ основе, и какие существительные с одной или другой основой

получают раньше всего и чаще всего окончание другой основы. Конечно также важным и до сих пор проблематичным является выявление причин, вызвавших это смешение двух основ, которые и до наших дней оставили много следов как и в русском, так и в других славянских языках. Мы поставили целью исследовать этот вопрос по одиннадцати памятникам русской редакции древнеболгарского языка<sup>2</sup>. Эти памятники относятся к концу XI - началу XII веков и по всей вероятности были списаны с древнеболгарского оригинала. Нами было проанализировано приблизительно 200 существительных -о и -и основ по всем падежным формам.

Соотношение склонений имен существительных мужского рода с основой -о и -и в русской редакции древнеболгарского языка конца XI - начала XII веков

Таблица окончаний по основам

Ед. ч. род. п.	- <u>а</u> , - <u>оу</u>
дат. п.	- <u>оу</u> , - <u>ови</u>
тв. п.	- <u>омъ</u> , - <u>ъмъ</u>
мест. п.	- <u>ѣ</u> , - <u>оу</u>
зват. п.	- <u>е</u> , - <u>оу</u>
Мн. ч. им. п.	- <u>и</u> , - <u>ове</u> , - <u>ови</u>
род. п.	- <u>ъ</u> , - <u>овъ</u>
дат. п.	- <u>омъ</u> , - <u>ъмъ</u>
тв. п.	- <u>ы</u> , - <u>ми</u>
мест. п.	- <u>хъ</u> , - <u>хъ/охъ/</u>
Дв. ч. им.-вин.-зв. п.	- <u>а</u> , - <u>ы</u>

Родительный падеж ед. ч. В род. п. ед. ч. у слов ДОМЪ, ПОЛЬ наблюдается без исключения правильное употребление окончания -и основы, например: Бе насъ ѿ домоу его ЖФ 26 3, нѣсмь посзланъ тѣмо изъ овъцаиъ погыбшииъ

домоу ѡзлѣва. Мт 15,24 ТЛ 6а10, то же самое в РЕ Мт 10,6: наѣте же пауе нь овьцѣмь погывьшымь домоу ѡзлѣва /РЕ 16 7/, с предлогом также в РЕ: зане въ ѡ домоу ѡ отьуства дѣва Лк 2,4 РЕ 5а 3-4;

Слово ПОЛЪ: ѡтъ полоудане. сирѣчь ѡтъ свѣта. ЕПс 156 13; это же окончание употребляется у слова ПОЛЪ в значении 'род': всѣмь младенець моужьска полоу Лк 2,23 /два раза в РЕ: 5г 18, 14г 6/.

У слова МЕДЪ уже наблюдается смешение окончаний двух основ: если в БПс 26 13 правильное окончание: и слажьша пауе медоу и съта Пс 18,11, то в СПс наблюдается окончание -а: коль слазѣка гратани моемѡ словеса твоѡ, пауе меда оустомъ моимъ /Пс 118,103/. Это же окончание мы нашли и у слова СДНЪ, принадлежавшего к -ѣ основе: .увесоради сана своего и рода.1 ни въ ѣтоже положѣ1 из соуѣтанъ ѡ вѣрѣ...понеде.1 ЖК 16 2.

Важно отметить, что в исследуемых нами памятниках слово СЫНЪ последовательно имеет окончание -а, например: зачало евънѣгельѡ тѣхѡ. сѣа вѣнна. сѣа аврамѡ Мр 1,1 /РЕ 10а 10; крѣстаѡмѡ вымѡ оѣа и сѣа. и сѣаго дѣа СК Мт 28,19; въ имѡ его сѣа нѣ хѡ ЛВ 16 1, после отрицания: и никѣто же не знѡеть сѣа тѣмѡ оѣ. РЕ Мт 11,27.

После предлогов также -а: сѣа уѣвѡ ради РЕ Лк 6,22; при дополнении к разным глаголам: после глагола РОДИТИ уже наблюдается колебание, но это колебание отражается в изменении не падежного окончания, а самого падежа, например: роди сѣа ѣго прѣвънѣца. РЕ 4г 6, родиши сѣа МД 15а, но в большинстве случаев после глагола РОДИТИ находится винительный падеж: се дѣа въ1 уревѣ прийтѣ. и родитѣ сѣа РЕ Мт 1,23; родитѣ же сѣа и наречѣши имѡ ѣмоу Ис РЕ Мт 1,21; и роди сѣа свой прѣвънѣць.1 РЕ Лк 2,7.

В следующих случаях, вероятно из-за глагольной приставки, употребляется родительный падеж: и се1 ѡзношаѡмѡ ѡмѣрѣша сѣа ѡнѣи ТЛ Лк 7,12; или: ѡтъ тѣхѡ злѡдѣѣства мира избавивъ:- МД 11б 10. В следующих примерах после разных

глаголов наблюдается родительный-винительный на -а: *ѿ ѿгупѣа възвахъ сѣаі моѿго РЕ Мт 2,15*; в МД: *варнаваі проповѣдалъ ѿси. сѣа же съвѣзачальна 12а 10*, сѣа же ѿ родителѣаі зовоушта влѣсѣте 12б 12, сѣа бѣѣа. мирови проповѣдаѣтъ са:- 15а 1. Можно установить, что в родительном п. ед. ч. весьма сильным было влияние окончания -ѿ основы на существительные -ѣ основы, однако дублетность вариаций *ПАУѢ МЕДА* и *ПАУѢ МЕДОУ* /СПс, БПс/ ничем не объясняется, как и стабильный переход слова *СЫНЪ* к другой основе в этом падеже.

Дательный падеж ед. ч. По словам А. Лескина<sup>3</sup>, именно в этом падеже чаще всего происходит соотношение исследуемых нами двух основ. Здесь противопоставляются окончания -оу и -ови. С одной стороны, у некоторых слов употребляются оба окончания, а, с другой стороны, окончание -ови появляется и у слов -ѿ основы. Например: *БОУ* /БЖ, БУ/ в ЖФ, ЕПс, МД, ЛМ, РЕ, СК, ЛВ наблюдается 26 раз, и *БВИ* всего 2 раза в ЕПс и ЛВ, или *ГДОУ* /ГОУ, ГЖ/ в СК, ЕПс, БПс, МД 7 раз, а *ГВИ* — в ЕПс, БПс, МД, в РЕ — исключительно последняя форма /5 раз из 9 случаев/. Эта же конкуренция наблюдается и у личных имен, например в ЕПс *Кла хъса ддоу рабоуі моѿмоу 2а 7*, *накожеі а ддоу црѣ*, 19б 20, но в БПс *ддѣви и съ мени наго до вѣна...* — Пс 17,51, также наблюдается это двойное употребление у слова *ИОСИФЪ* в РЕ: *се анѣль гнѣ ави са іосифоу въ ѿгупѣтъ Мт 2,19*, но два раза в РЕ /Мт 1,8 и Мт 2,13/ *ИОСИФОВИ. се анѣль гнѣ. въі сънѣ ави са іосифови глѣ. Мт 2,13*. Эта же дублетность наблюдается у личных имен: *ХРИСТОСЪ*, *ИНСОУСЪ*, *ПЕТРЪ*, *СИМОНЪ*. Например, форма *ХОУ* /ЕПс, МД, БПс, ЕПс, СК, МД/ или *ХЖ* всего 13 случаев, а *ХВИ* /ЕПс, МД/ только 5 случаев. Другой пример: *Иусоу родивъшъ са въі вифлѣомѣ іудѣйствѣ: І РЕ Мт 2,1*, но в СК — *сего видѣвъ петрѣі глѣ іѣви ги СК Ио 21,21* /см. Вайан ук. соч. с. 113/. Если в СК употребляется исключительно форма *СИМОНУ* /Ио 20,2; 21,15; Лк 24,34/ , то в ТЛ — два раза *СИМОНУ* Лк 5,4; 5,10/, а один

раз и СИМОНОВИ, Лк 5,10 /ТЛ 8а 16/: въста бвѣщъ<sup>н</sup> на симоновѣ.

Интересно отметить, что в СК, когда СИМОНЪ ПЕТРЪ употребляется вместе, то употребляется исключительно окончание -оу, например: ꙗко симону петру Ио 21,15, из симону петру Ио 20,2. Если же имена употребляются отдельно, то может быть смешение: один раз и слово СИМОНЪ получает окончание -оу /въста ꙗко и ꙗвилъ симону Лк 24,34/, а если отдельно употребляется слово ПЕТРЪ, тогда употребляется исключительно окончание -ови /два раза: Ио 21,7 и Мр 16,7/. Правда, и по нашим наблюдениям окончание -ови в большинстве случаев употребляется у личных имен, как бы указывая на "личный подрод", как это устанавливают многие ученые. Например, Вайан пишет об этом следующее:

"Однако все эти формы на -ови встречаются лишь у имен, обозначающих лицо, являясь характерным признаком личного подрода, как родительный именительный падеж. Если же они встречаются в качестве исключения у названий предметов, то лишь в тех случаях, когда эти предметы персонифицируются, например: нмѣ...а не мирови /СК/; глаголаше адовѣ /Супр./. То же можно сказать и в отношении имен среднего рода: МОРЕВИ, ЗДАННЕВИ, ТЕЛОВИ"<sup>4</sup>. Кроме упомянутых нами личных имен, в исследуемых памятниках имеются также следующие примеры: тимоѡвѣ ЛВ 1а 21, игановѣ ЕПс 6в 10, нѣлѣ РЕ 12б 14. Окончание -ови появляется также у существительных, обозначающих неодушевленные предметы, это слова МИРЪ и ПЪСАЛЪМЪ. Слово МИРЪ в МД 3 раза оканчивается на -оу, например: свѣтилѣ мирѣ бѣжѣ славы зареннѣ ꙗко тѣ ꙗвилъ ѣсть /7б 21/, Всенѣвъ мироу тѣ ꙗко бѣ правдѣное слѣнце ꙗко...варнавѣ и павѣла же овѣста /11б 19/, превелѣно танноу...мироу тѣ ꙗвилъ ѣсть /9а 5/, в СК один раз всемоу мироу /Ио 21,25/, а в МД три раза наблюдается и форма МИРОВИ, например: вѣси ꙗвыи мирови уждѣсь 3б 13/, сѣа бѣжѣа мирови проповѣдаѣтъ сѣа - /15а 1/, отъ неплодѣе свѣтило мирови прихѣдѣше /15б 3/.





Звательный падеж ед. ч. В зв. п. ед. ч. у имен существительных с -ѡ основой регулярно происходит чередование задненебных. Например: наставѣниѣ ТЛ 7ѡб 16; уѡвѣѣ ЖК 1г 24; творѣѣ МД 6а 22; оучениѣ МД 13ѡб. 6-7; ѣни помошѣниѣ ЖК 1г 18; и еще во многих примерах, в МД параллельно употребляется -ѡ и -ѡе : двѡдѡре /МД 4а 12, 5ѡб 15, 5ѡб 17, 6а 14, 2а 21, 3а 20, 4а 6, 4ѡб 18/- всего 8 раз, и двѡдѡреѣ /2ѡб 1, 2ѡб 7-8, 3ѡб 4-5, 3ѡб 12, 3ѡб 22 и т.д./ - всего 12 раз.

Смешение окончаний в этом падеже мы наблюдали только в слове СЫНѢ, у которого даже преобладает новое окончание, т. е. окончание -ѡ основы: в трех памятниках оно наблюдается с окончанием -ѡе: в ЖК: ѣни їсѣѣ ѣе сѣе невидимааго оѡѡа ЖК 2в 16; в ТЛ: помилоуѣ ма ѣни сѣе двѡвѣ Мт 15,22; в МД: из двѡца матѣре възмоужьны сѣе вѣѣѣ роди са 9ѡб 19. О звательной форме СѢ в описании ЖК Имре Х. Тот пишет следующее: "Последняя форма, может быть, была вызвана морфологической атракцией предшествующего: їсѣѣ ѣе 2в."<sup>5</sup> Это безусловно справедливо, хотя далее Имре Х. Тот добавляет: "Форма СЫНѢ известна и древним памятникам старославянского языка: ЗЕ, АЕ, СР, СК"<sup>6</sup>. Мы полагаем, что это мнение подтверждается и нашими данными из ЖК, ТЛ, МД, но наш единственный пример со старым окончанием -ѣ основы как бы противоречит предыдущему, в РЕ мы читаем: гѣа двѡсѣѣ сѣѣ двѡвѣ не оѡѡѡи са Мт 1,20. Здесь предшествующая форма двѡсѣѣ могла бы служить опорным словом, как в ЖК, но все же выступает еще старое и исконное окончание СѢѢ.

Еще один интересный пример: в ЕПс для выражения звательной формы слова БОГѢ один раз употреблен им. п. ед. ч.: ѣѣ помилоуѣ възьни гласъ молѣньѣ моѣѣго. : Пс 85,6 ЕПс 16 2, который В. В. Колесов в своем описании ЕПс называет "Любопытным отклонением от употребления звательной формы"<sup>7</sup>.

Местный падеж ед. ч. Этот падеж вызывает мало замечаний.

У слов -ѣ основы здесь регулярно происходит чередование, например: въ лѣтѣ во въ дръзѣ сѣмрътънѣ ѿ ЕПс Пс 95,12; се же глѣше о дѣѣ ЛВ 16 5; въ і мрѣцѣ ЕПс 4а 16; въ мѣченицѣ МД 36 16; на і овлацѣ ЕПс 15в 5, и еще много других примеров такого типа. Слово ДОМЪ без колебания получает окончание -оу, например: въ домоу свѣтѣмъ ТЛ Лк 5,29; въ свѣѣмъ домоу ЖФ 16 12; въ домоу бѣ і мого ЖК 16 8; въ домоу въпрашааше РЕ 3а 12; слово МИРЪ всегда имеет окончание -ѣ: въ мирѣ сѣсти дѣа наша молишъ сѣ МД 10б 14; въ мирѣ МД 4а 12, 12об 14, 8а 14; цѣление въ всѣмъ мирѣ выѣсть МД 8а 14. В наречии полоуноши также отражается окончание местного падежа. -ѣ основы слова ПОЛЪ без предлога. Слово ПОЛЪ во всех падежах последовательно отражает свою принадлежность к -ѣ основам /см. об этом образовании мнение Зубатого в книге История старославянского языка Ван Вейка, с. 241/: и сѣпаіхъ полоуноши же възплъ выѣсть ТЛ Мт 25,6; полоуноши възстахъ исповѣдати с тѣѣ на сѣдѣѣ правды твоѣ. СлПс Пс 118,62. Заметим, что некоторые словари древнеболгарского языка комментируют это слово отдельно<sup>8</sup>. Форму ВРЪХЪ, которая без сомнения является мест. п. ед. ч. -ѣ основы в следующем предложении можно считать предлогом или наречием: и се з[в]ѣздаі...приішидѣши ста врѣхъ. ѿ ѿдеже въ ѿстроуа РЕ Мт 2,9 /РЕ 76 15/. Именительный падеж мн. ч. В им. п. мн. ч. окончание -ове выступает прежде всего у слов: ДАРЪ, БѣСЪ, СЫНЪ, ЖИДОВИНЪ, например: въсовѣ ѿз воды крыштеньѣ. прогонимі во сѣть ЕПс 11а 12, еще: въсовѣ ЕПс 11в 10, 20в 11 /все-го 3 раза/, но один раз наблюдается и окончание -и: ѿз гласа ангѣльскіі проповѣди и оубоіть сѣ вси лжѣѣлини въси ЕПс 116 2<sup>9</sup>. Другие примеры на -ове: разгнѣваша же сѣ і жидове и ѣллині. ЕПс 8а 14; в МД 10а 13: ѿ ле дарове. Слово СЫНЪ во всех памятниках употребляется правильно, например: сѣнове шѣюжди сѣлзгаша мн. БПс 16 7; сѣнове шѣюжди ѡветзаша и ѡхромѣша ѿз стѣзъ своихъ. БПс 16 8, Пс 17,45,46; ѿ бѣдете сѣѣѣ вышнѣаго ТЛ Лк 6,36;

всиі сѣве вѣий ЕПС 14в 16; Блажени съшираѣшии са.  
Акоі ти сѣове вѣии нарекоуть<sup>с</sup>а. РЕ Мт 5,9. Слово  
ВЛЪХВЪ получает окончание -и: сѣ вільсви ѿ вѣстоу при-  
идоша. ѿ вѣрѣма РЕ Мт 2,1. У существительных с основой  
на -ѡ всегда закономерно происходит чередование задне-  
небных /ср.: улѣци, азѣци, вѣтици и т. д./.

Родительный падеж мн. ч. В род. п. мн. ч. у слов ВОЛЪ,  
СЫНЪ регулярно употребляется окончание -овъ, например:  
и не вѣдетъ воловъ въ аслеіхъ ЕПС 17г 19; кровъ сѣовъ  
своихъ мѣштанѣтъ. ЕПС 14в 19; и съ ма ихъ; отъ сѣовъ  
ул<sup>ѡ</sup>вѣскъ. БПС 4а 17; или другой пример также из ЕПС:  
Ничѣто же во вѣрѣмѣныхъ садовъ ли сѣменъ...плода не  
творитъ. ЕПС 17г 13.

Но часто выступает это окончание и у имен существитель-  
ных -ѡ основы, например: вѣинхъ даровъ МД 2а 8; вѣист-  
вѣныхъ даровъ МД 9б 12; даровъ еще в МД: 2а 20, 14б  
14; в ЕПС: Сирѣу не вѣзврати даровъ аѣовѣныхъ Авв  
3,8 толк. У слова ГРѢХЪ наблюдается колебание: в МД 3а  
21, 6б 19 мы читаем грѣховъ оставление подати, в СК —  
поканиѣ вѣ отъпоуѣниѣ грѣховъ Лк 24,47, но в РЕ еще  
наблюдается старая парадигма: тѣ во сѣсѣть лоудѣ своиа  
ѿ грѣхъ своихъ. /Мт 1,21/.

В. В. Колесов указывает, что формы ВОЛОВЪ, ДАРОВЪ, СА-  
ДОВЪ — "все, может быть, исконные, как и СНОВЪ /14в/<sup>10</sup>.  
Возможно, он прав, однако, подобные формы могут появ-  
ляться под влиянием других падежей во множественном  
числе /ср.: ДАРОВѢ, или ДАРЪМИ, ГРѢХЪМИ/. Здесь упомя-  
нем, что у часто цитируемого в учебниках слова ВРАУЪ не  
наблюдается влияние -ѣ основы, в РЕ оно употребляется  
правильно: много принимши. ѿ многъ врауъ /РЕ 2а 10 Мр 5,  
26/. Слово РОДЪ в исследуемых нами памятниках также не  
испытывает влияния -ѣ основы: вѣсѣхъ же рѣодъ двѣма,  
родъ :ѣі: в РЕ Мт 1,17 /4 раза/, так и в род. п. ед. ч.  
всегда РОДА /МД, ЕПС, ЖФ, ЖК/.

Дательный падеж мн. ч. В этом падеже почти без исключения

встречаются формы склонения на -ѡ, наряду с ними имеются и формы с окончанием -ѣмъ, но последняя флексия единична: ср. ѹлѣкомъ /МД - 2х, ЕПс - 2х/, но ѹлѣнѣмъ /БПс/: поношениѣ ѹлѣнѣмъ [...]. Пс 21,7 БПс 4об 19. Наш небольшой показ флексий дат. п. мн. ч. дает представление о пестроте в этой парадигме:

-омъ /28 раз/: ѣмъ /ЖК 2х/, неустыимъ дѡмъ /ТЛ/,  
иудѡмъ и елиномъ /ЕПс/, облакомъ /ЕПс/, ѹлѣкомъ /МД 2х/, ѹлѣномъ /ЕПс 2х/, ѹлѣномъ /ЕПс, МД, БПс/, скотомъ/ЕПс/, мѹнѣномъ /МД 3х/, иудѡмъ /ЕПс/, иудѡмъ/ТЛ/, оуѹеникомъ /СК, ТЛ, МД/, правѣаникомъ /ЕПс/, причѣстѣникомъ/ТЛ/, пѣсомъ /ТЛ/;  
-омъ /7 раз/: грѣхомъ /РЕ 2х/, вѣхѡмъ /РЕ/, елиномъ /ЕПс 2х/, оуѹеникомъ РЕ 2х, ЛВ/, народомъ /РЕ 2х/;  
-ѣмъ /1 раз/: ѹлѣнѣмъ /БПс, см. выше/.

Еще несколько примеров: покорѣ мнѣ сѣ и жри оѣмъ ЖК 16 12; пристапи и жри оѣмъ ЖК 2а 2; велѣтиѣ неустыимъ дѡмъ ТЛ 7об 1; въ оѣставленѣ грѣхомъ РЕ 10б 3, 10г 10. Распространение -омъ/омъ часто объясняется влиянием других флексий во мн. ч. /напр. -ове, -овѣ/.

Творительный падеж мн. ч. В тв. п. мн. ч. окончание -ѣми мы нашли только у двух слов: два раза — форму дѡрѣми: дѡрѣми дѡ сѣагоѣ земьное житѣе раѣсѣе сѣ ЕПс Авв. 3, 9 толк.; сѣѣна закона. прѣшьѣз и дѡрѣми сѣаѣмъ. — МД 11б 5. То же окончание наблюдается у слова грѣхѣ в ЛМ 1об 10: гр[ѣ]хѣми оѣзловленѹю.

Наши примеры, как мы полагаем, пополняют число уже известных памятников, отражающих это падежное окончание<sup>11</sup>.

Местный падеж мн. ч. В этом падеже очень редко наблюдается смешение двух основ. У слова сѣиѣмъ еще правильное окончание: Оѹподобѣти сѣ ѣви вѣ сѣоѣхъ вѣиѣхъ. — Пс 88,7 ЕПс 2в 5. Правильные формы под лигатурой -ѡ основы: сего ради исповѣмъ ти се въ рѣзицѣхъ ѣхъ. — БПс 1б 18; РЕ 1а 18: и даѣти имъ влаѣсти на дѣхъ неустыимъ. да ѣзгонѣти а /Мт 10,1/. На явное смешение двух основ указывает лишь

один пример в ЛМ 1а 17: Въ оупостасѣхъ трѣхъ, что, вероятно, появилось под влиянием последнего слова. В одноеровом памятнике в Реймском Евангелии написание окончания слова ДОМЪ: въ домѣхъ ѿрихъ /Мт 11,8/ мы должны считать правильным, как и написание въ прѣцѣхъ /РЕ 10а 11/. Сравни: въ законѣ московѣ и прѣцѣхъ и [пѣса]лѣмѣхъ ш инѣ. СК 157а 15.

Анализируя 11 перечисленных памятников русской редакции древнеболгарского языка конца XI - начала XII веков, мы собрали много примеров, показывающих смешение выбранных нами двух основ, и можем установить, что в выбранных памятниках очень явно проявляется влияние древнеболгарского языка, что выражается не только в чистых древнеболгарских явлениях /напр. в окончании -ѣмъ в твор. п. ед. ч. - в СлПс 3 раза/, но и в "архаичности" и "консервативизме" склонения имен существительных. Спорадический переход и архаичность форм существительных свидетельствуют о раннем происхождении этих памятников /XI в. у и о меньшем отражении в них древнерусских морфологических черт. Одни явления спорадические, другие более частые /напр. окончание -овѣ, или -овѣ/. Наши данные дополняют некоторые уже известные факты, дают больше материала для установления частотности флексий по памятникам /напр., формы ДАРЪМИ, ГРЪХЪМИ в твор. п. мн. ч./.. Но эти данные не дают еще основания для более углубленных выводов /напр. о количественном отделении форм, дифференциации, или о получении ими добавочного значения и пр./.. Все это подтверждается, по нашему мнению, свободным употреблением дублетных форм в одном и том же памятнике /напр., ѿбсиѣу, ѿбсиѣови в РЕ, или паѣѣ меда, паѣѣ меда в БПс, СПс/. Это же подтверждает стабильное употребление некоторых форм /напр., въ домоу без колебания/. Можно установить, что распад склонения типа -ѣ основы наблю-

дается именно в вариациях парадигмы слова СЫНЪ /см. подробный анализ звательного, дательного падежей, или стабильное употребление формы СѦД им. п. дв. ч. /ТЛ/. В этих памятниках появляются уже характерные древнерусские формы /напр.: окончание -ъмъ, -ъмъ в тв. п. ед. ч./, может быть случайный или неслучайный переход единичных существительных из одной основы в другую. Сильно действует влияние аналогичных форм в синтагмах и в одинаковых числах /напр., частое -овъ у существительных, которые имеют окончание -ова, или -ови, в последнем случае могло играть роль и ударение, но пока эти тенденции не являются массовыми в исследуемый нами период. Все это вместе с палеографическими особенностями рукописей свидетельствует о том, что эти рукописи отражают стадию перехода от древнеболгарского к древнерусскому языку и свидетельствуют о принадлежности их к русской редакции древнеболгарского языка.

#### Сноски

- 1 В. В. Иванов. Историческая Грамматика Русского языка. Изд. 2, исправленное и дополненное, М., "Просвещение", 1983, стр. 256, 265-269.
- 2 - Слуцкая псалтырь /СлПс/: М. Weingart. Texty Ke Studiu Jazyka A pisemnictvi staroslovenského, druhé, revidované vydání nové upravil. J. Kurz, V Praze, 1949, pp. 100-105.  
 Слуцкая псалтырь. И. Х. Тот. Dissertationes Slavicae XV, Szeged, 1982, pp. 147-191.
- Русская часть Саввиной Книги. И. Х. Тот. Dissertationes Slavicae XV, Szeged, 1972, pp. 193-245.
- Туровские евангельские листки /ТЛ/. Описание и изд. текста И. Х. Тот, З. Хоргоши, Г. Хорват. Dissertationes Slavicae XIII, Szeged, 1978, pp. 181-238, 1a-10b.
- Житие Кондрата /ЖК/. Описание и изд. текста И. Х. Тот. Studia Slavica /Hungarica/ XXI, 1975, pp. 237-275, 1a-2b.
- Житие Феклы /ЖФ/. Описание и изд. текста И. Х. Тот. Studia Slavica /Hungarica/ XXII, pp. 238-270, 1a-2b.

- Минеи Дубровского /МД/. И. Х. Tot. Dissertationes Slavicae XVII, Szeged, 1985.
  - Бычковская псалтырь /БПс/. Описание и изд. текста И. Х. Tot. Dissertationes Slavicae VIII, Szeged, 1972, pp. 71-96, 1a-8b.
  - Евгениевская псалтырь /ЕПс/. Описание и изд. текста В. В. Колесова. Dissertationes Slavicae VIII, Szeged, 1972, pp. 58-69, 1a-2ob.
  - Листок Викторова /ЛВ/. Описание и изд. текста И. Х. Tot. Studia Slavica /Hungarica/ XXXII, 1977, pp. 1-27, 1a-1b.
  - Реймское евангелие /РЕ/. Литографированная копия 1841 г. в ГПБ, I. 56, Л. П. Жуковская, Реймское евангелие. История его изучения и текст. Предварительные публикации. Вып. 114, М., 1978.
  - Ленинградская Минея /ЛМ/. Малоизвестный фрагмент служебной минеи на месяц октябрь /Библи. АН СССР, Л., сигнатура 16.13.54. И. Х. Tot: Studia Slavica /Hung./ 33/1-4, 1987, Akadémiai Kiadó, Budapest.
- 3 Август Лескин. Старобългарска граматика /Фототипно изд./ 1981, Профиздат, с. 117-118.  
В. Ф. Кривчик — Н. С. Можейко. Старославянский Язык. "Вышэйшая Школа", Минск, 1974, с. 91-99.
- 4 А. Вайан. Руководство По Старославянскому Язык. Перевод с французского В. В. Бородич. Изд.-ство Иностранной Литературы, М., 1952, с. 110-113.
- 5 И. Х. Тот. Русская редакция древнеболгарского языка в конце XI - начале XII вв., София, 1985, Изд.-ство БАН. с. 262.
- 6 там же
- 7 В. В. Колесов, ук. соч. с. 67.
- 8 Ст. Стоянов — М. Янакиев. Старобългарски език. Текстове и речник. София, 1972. "Наука и Изкуство".  
К. Мирчев. Историческа граматика на българския език. 3. изд. "Наука и Изкуство", София, 1978, с. 162-164.  
А. Leskien. Handbuch Der Altbulgarischen Sprache. Grammatik-Texte-Glossar. Heidelberg, 1969, Carl Winter-Universitätsverlag, 82-84.
- 9 В. В. Колесов, ук. соч. с. 66-67.
- 10 там же, с. 67.
- 11 А. Вайан, ук. соч. с. 112.





## К ИСТОРИИ ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКОГО ЯЗЫКА НА УКРАИНЕ

Михай Кочиш

/Сегед/

При исследовании морфологических особенностей Украинского гомилиария 1588 года, хранящегося в Будапеште в Отделе рукописей Национальной библиотеки им. Сечени под шифром "Церковнославянские рукописи на листе № 9", мы стремились ответить и на вопрос: чем различаются формы единственного и множественного числа имен прилагательных и местоимений, точнее, как писец отличает друг от друга формы именительного падежа единственного числа и именительного падежа множественного числа мужского рода. В круг наших наблюдений мы включили и формы винительного падежа единственного и множественного числа мужского рода, а также формы именительного и винительного падежей множественного числа женского и среднего рода имен прилагательных и местоимений. /Формы в родительном-винительном падеже остались за пределами нашего изучения./

Из адъективных форм нас интересовали полные, а из местоимений те, которые склоняются подобно прилагательным, то есть в именительном падеже единственного числа мужского рода оканчиваются на -ЫИ или -ТИ, напр. КАЖАЫИ, КОТОРЫИ, ТАКОВЫИ, ВСАКТИ, ИНШТИ и т. д. Таким образом нами собрано 2043 словоформы.

Мы получили следующую картину:

1. После этимологически твердых согласных, за исключением \*k, \*g и \*ch, в им. п. ед. ч. мужского рода находим окончание -ЫИ 649 раз: ХОУДЫИ 4а, МАЛЫИ 6б, ЖАДНЫИ 166б и др., -Ы 33 раза: МРЪТВЫ 39б, ДОБРЫ 44а,

ТАКОВЫ<sup>1</sup> 2176 и др., -Ы<sup>1</sup> 26 раз: КОТОРЫ<sup>1</sup> 8а, СТЫ<sup>1</sup> 8а, БЛОУ<sup>А</sup>НЫ<sup>1</sup> 136 и др., -ЫЙ и -Ы по одному разу: ТАКОВЫЙ<sup>1</sup> 1346 и СТЫ 986.

В вин. п. ед. ч. мужского рода -ЫЙ встречается 175 раз: ДШЕВНЫИ 3а, ЯСНЫИ 136, САМЫИ 47а и др., -Ы 8 раз: НОВЫ<sup>1</sup> 566, ХОРЫ<sup>1</sup> 1586, ВЪУНЫ<sup>1</sup> 209а и др., -Ы 3 раза: СОУ<sup>А</sup>НЫ<sup>1</sup> 29а, СПРАВЕ<sup>А</sup>ЛИВЫ<sup>1</sup> 68а, ЛАСКАВЫ<sup>1</sup> 1166, -Ы и -ТИ по одному разу: ДОБРЫ<sup>1</sup> 61а и ДИВТИ 2246.

В им. п. мн. ч. мужского рода мы обнаружим окончание -ЫЙ 194 раза: ЗЛЫЙ 8а, МОЛОДЫЙ 12а, ИНЫЙ 446 и др., -ЫИ 7 раз: КЪТОРЫИ 56, КОТОРЫИ 12а, 156 и др., -Ы 2 раза: ДОБРЫ<sup>1</sup> 8а, КЪТОРЫ<sup>1</sup> 138а, -Ы 1 раз: КОТОРЫ<sup>1</sup> 49а; -ТИ же 72 раза: ЗАРАВИТИ 16, МИЛТИ 466, ТАКОВТИ 1926 и др., -ТИ 65 раз: БОГАТИИ 136, СТРАШНИИ 186, ТАКОВТИ 616 и др., -И 1 раз: КОТОРИ 45а.

В вин. п. мн. ч. мужского рода окончание -ЫЙ наблюдается 104 раза: СПРОСНЫЙ<sup>1</sup> 8а, УЧТНЫЙ<sup>1</sup> 266, ИНЫЙ<sup>1</sup> 139а и др., -Ы 2 раза: ДОБРЫ<sup>1</sup> 16а, СТЫ<sup>1</sup> 32а, -Ы 1 раз: КОТОРЫ<sup>1</sup> 195а; -ЫА 10 раз: ДОБРЫА 18а, ЗЛЫА 18а, НБЧНЫА 1476 и др., -ЫА и -Ы по одному разу: ГРЪШНЫА 196 и ЗЛЫ<sup>1</sup> 18а.

В им. п. мн. ч. женского рода чаще всего находим окончание -ЫЙ — 40 раз: НОВЫЙ<sup>1</sup> 56а, ЗАЦНЫЙ<sup>1</sup> 68а, НЪКОТОРЫЙ<sup>1</sup> 69а и др., а -ЫА и -ЫА по одному разу: ЖИВЫА 2а и УОУ<sup>А</sup>НЫА 19а.

В вин. п. мн. ч. женского рода -ЫЙ встречается 55 раз: ЗЕМНЫЙ<sup>1</sup> 7а, ПОСНЫЙ<sup>1</sup> 26а, ЯКОВЫЙ<sup>1</sup> 177а и др., -Ы 1 раз: НБЧНЫ<sup>1</sup> 101а; -ЫА 2 раза: КОТОРЫА 133а, ВЖЧТВНЫА 1496.

В им. п. мн. ч. среднего рода мы находим -ЫЙ 12 раз: ЯВНЫЙ 84а, ТАКОВЫЙ 94а, НЕЧЗНЫЙ 1416 и др., -ЫИ и -ДА по одному разу: КОТОРЫИ 186а и ЗЕМНАА 1426.

В вин. п. мн. ч. среднего рода окончание -ЫЙ наблюдается 35 раз: ЖАНЫЙ 76, ТЕЛЕСНЫЙ 346, РОЗМАИ-

ТЫЙ 1916 и др., -Ы<sup>1</sup> 1 раз: ЗРАЛИВЫ<sup>1</sup> 173а; -Ы<sup>2</sup> 2 раза: КОТОРЫ<sup>1</sup> 1916, 2176; -ЫА 1 раз: ЗЕМНЫА 18а; -АА 4 раза: ЗЛАА 19а, ПОТРЕБНАА 206, НВ<sup>С</sup>НАА 141а, ЗЕ<sup>М</sup>НАА 1846.

Как показывают эти данные, формы множественного числа прилагательных и местоимений мужского рода, получающих в именительном и винительном падежах единственного числа, как правило, окончание -ЫИ, чаще всего обозначаются комбинацией надстрочных знаков "псилия + полукруг" / <sup>1</sup> /, поставленных над последней буквой слова, то есть над буквой И. В именительном падеже имеется и другой способ различения форм множественного числа от форм единственного числа, а именно — написание предпоследней буквы Ъ /десятеричной с двумя точками/. Характерно, что из 138 случаев с предпоследней буквой Ъ 65 раз писец не ставит комбинацию надстрочных знаков над последней буквой И /и 1 раз над вынесенной <sup>1</sup> /, поскольку буква Ъ сама по себе обозначает множественное число.

В женском и среднем роде и в именительном, и в винительном падежах множественного числа господствует окончание -ЫИ, а часто встречающиеся в мужском роде окончания -Ы<sup>1</sup> и -Ы<sup>2</sup> здесь нехарактерны.

2. После этимологически задненебных в им. п. ед. ч. мужского рода встречаем окончание -ЫИ 190 раз: ДРОУГЫИ 5а, великЫИ 10а, ве<sup>Т</sup>хЫИ 186 и др., - Ъ 3 раза: ЯКЫ<sup>1</sup> 636, нЫЯКЫ<sup>1</sup> 716, ОУБОГЫ<sup>1</sup> 1676, -И 2 раза: великИ 606, шата<sup>Н</sup>скИ 1036, -ии и -ЫИ по одному разу: бл<sup>И</sup>ии 1326 и такИ<sup>1</sup> 1306; -ЫИ же 7 раз: ДРОУГЫИ 116, бл<sup>И</sup>ЫИ 39а, ул<sup>С</sup>кЫИ 1476 и др.

В вин. п. ед. ч. мужского рода 49 раз встречается -Ы: в<sup>2</sup>окЫ 386, ЯКЫИ 41а, срогЫИ 53а и др., 1 раз -И: лЮ<sup>А</sup>скИ 1596, 2 раза -ЫИ: срогЫИ 1286, ЯКЫИ 1286.

В им. п. мн. ч. мужского рода, в тех случаях, когда вторая палатализация сохранена, 3 раза находим окончание -ЫИ: ДРОУСЫИ 139а, мноСЫИ 1936, 2196, 40 раз -ЫИ:

мноґѣи 23а, нѣцѣи 110б, хрестѣанстѣи 1б — даже и с упрощением группы согласных, и др., 1 раз -ѣи: мноґѣи 200а, 2 раза -ѣи: дроуґѣи 148а, 175б; когда палатализация не отражена, 13 раз мы встречаем -ѣи: люґскѣи 9а, риґскѣи 44б, ѣакѣи 162а и др., 4 раза -ѣи: мнишескѣи 19б, оувоґѣи 100а, ввоґѣи 100а, вѣселеґскѣи 192б.

В вин. п. мн. ч. мужского рода 28 раз встречается окончание -ѣи: ѣцевскѣи 13а, вѣлекѣи 202а, недоуоуґѣи 220а и др., 5 раз -ѣи: великѣи 109б, всакѣи 114а, оувоґѣи 216а и др., по одному разу -ѣа и -ѣа: мноґѣа 140а и наґѣа 20б.

В им. п. мн. ч. женского рода 7 раз находим -ѣи: дроуґѣи 69а, ниѣакѣи 82а, грѣкѣи 213а и др., 2 раза -ѣи: веґѣи 56а, великѣи 101а; 3 раза -ѣа: вѣсоґскѣа 193б, 219б, мѣскѣа 213а.

В вин. п. мн. ч. женского рода -ѣи наблюдается 28 раз: вѣлакѣи 24б, морскѣи 30б, дороґѣи 70б и др., -ѣи 4 раза: великѣи 33а, веґѣи 100а, ѣакѣи 166а, мѣцѣкѣи 190а, -ни 2 раза: такѣи 193б, 219б, а -ѣа 3 раза: мѣскѣа 36а, раиґскѣа 58б, сиґдоґскѣа 149б.

В им. п. мн. ч. среднего рода окончания -ѣи и -ѣи написаны 3 раза: ниѣакѣи 23а, жиґдовѣскѣи 52а, пррѣцѣкѣи 86б и 1 раз: мноґѣи 49б.

В вин. п. мн. ч. среднего рода чаще всего, то есть 20 раз, находим окончание -ѣи: таґжѣи 33а, поґаґскѣи 52а, ѣскѣи 223а и др., 5 раз -ѣи: великѣи 100б, ѣакѣи 166а, мноґѣи 176б и др., 3 раза -аа: трѣґкаа 82а, всауѣскаа 208б, вѣѣскаа 209а.

У слов с основой на согласный, за исключением этимологических \*k, \*g и \*ch, в мужском роде наблюдались два основных способа обозначения множественного числа: употребление комбинации знаков над буквой И, или же написание буквы ѣ на предпоследнем месте. Это последнее не могло найти применения в словах с основой на задненеб-

ные, так как у них окончание в именительном падеже единственного числа, в большинстве случаев, -*Їи*, а не -*Ыи*. Поэтому у данных слов самый распространенный способ различения форм множественного числа от единственного — употребление комбинации знаков. В именительном падеже множественного числа имеется еще один — новый — способ для такого различения: сохранение палатализованных согласных, точнее, написание обозначающих их букв. И если у слов с основой на другие согласные /см. выше/ написание в именительном падеже множественного числа мужского рода буквы *Ї* сделало излишним употребление над последней буквой надстрочных знаков, то здесь сохранение палатализации достаточно для обозначения множественного числа, и поэтому из 46 форм с буквой *ц* /*т*/ или *с* мы только в 3 случаях наблюдаем окончание -*Їи*.

3. В заключение несколько замечаний о словах с основой на шипящие и мягкий *п'*.

В им. п. ед. ч. мужского рода находим лишь окончание -*Їи*, 13 раз: *иншЇи* 8а, *нпѣшнЇи* 93а, *нишЇи* 166б и др.

В вин. п. ед. ч. мужского рода встречается также только -*Їи* — 18 раз: *послѣ<sup>а</sup>нЇи* 22б, *сѣвѣ<sup>а</sup>нЇи* 68б, *поро<sup>ж</sup>нЇи* 69а и др.

В им. п. мн. ч. мужского рода мы обнаружили -*Їи* 15 раз: *построннЇи* 44б, *нишЇи* 106а, *фл<sup>а</sup>шЇи* 114б и др., -*Їи* 9 раз: *вышнЇи* 87а, *домашнЇи* 98а, *юужЇи* 184б и др.

В вин. п. мн. ч. мужского рода -*Їи* чаще окончания -*Їи* — 23 раза: *дпешнЇи* 102б, *иншЇи* 136а, *юужЇи* 191а и др., и 6 раз: *нпѣшнЇи* 6б, 69б, *иншЇи* 155б и др.

В им. п. мн. ч. женского рода и -*Їи*, и -*Їи* встречаются по одному разу: *иншЇи* 69а и *иншЇи* 41а.

В вин. п. мн. ч. женского рода встречается лишь -*Їи* — 4 раза: *порожнЇи* 7б, *порожнЇи* 13б, *иншЇи* 37б, 214б.

В им. п. мн. ч. среднего рода ни одной формы нами не обнаружено.

В вин. п. мн. ч. среднего рода по одному разу написаны  $\text{-}\hat{\text{Y}}\hat{\text{I}}$  и  $\text{-}\hat{\text{Y}}\text{I}$ :  $\text{ВР}\hat{\text{Z}}\hat{\text{N}}\hat{\text{Y}}\hat{\text{I}}$  204а и  $\text{ДН}\hat{\text{E}}\hat{\text{Ш}}\hat{\text{N}}\hat{\text{Y}}\text{I}$  104б.

Хотя число обнаруженных примеров небольшое, все же можно констатировать, что во множественном числе намного чаще употребляется окончание  $\text{-}\hat{\text{Y}}\hat{\text{I}}$ , чем окончание  $\text{-}\hat{\text{Y}}\text{I}$ , тождественное по написанию формам единственного числа мужского рода.

х х х

В процессе исследования церковнославянских рукописей возникает вопрос, как относиться к надстрочным знакам, и как воспринимать очевидные архаизмы. На первый взгляд они кажутся неинтересными, дающими скудную информацию о церковнославянском языке данного периода и еще более бедную — о т. н. живом языке, поэтому они и воспринимаются как "влияние протографа". Однако, как показывают наши данные, надстрочные знаки и следы второй палатализации не всегда остаются без функции, а весьма органически могут входить в орфографическую систему, характерную для рукописи.

Другой, не менее важный, вопрос: каким звукам или звукосочетаниям отвечают напр. написания  $\hat{\text{Y}}$  и  $\hat{\text{Y}}\hat{\text{I}}$ . Вероятно, в первом случае мы имеем дело с  $j\hat{\text{i}}$ , в последнем — с  $y\hat{\text{j}}$ . /Добавим, что в исследуемой нами рукописи прилагательные в родительном падеже единственного числа женского рода, как правило, оканчиваются на  $\text{-}\hat{\text{O}}\hat{\text{Y}}$  и  $\text{-}\hat{\text{E}}\hat{\text{Y}}$ , и этот факт также доказывает произнесение буквы  $\hat{\text{Y}}$  как  $j\hat{\text{i}}$ . / А все это лишний раз подтверждает, что в тексте рукописей все, даже самые второстепенные и формальные на первый взгляд, особенности могут иметь свое значение и представлять интерес для исследователя.

О СКЛОНЕНИИ СУЩЕСТВИТЕЛЬНЫХ  
В МИНЕЕ ДУБРОВСКОГО

Габор Балаж  
/Сегед/

1. Минея Дубровского /в дальнейшем: МД/ — один из ценнейших памятников ранней древнерусской письменности. Факсимильное издание этой рукописи, вместе с кратким введением и библиографическими данными вышло в свет на страницах *Dissertationes Slavicae*<sup>1</sup>. Его издал профессор И. Х. Тот, который теперь работает над полным лингвистическим описанием МД.

Несмотря на то, что данный памятник привлек внимание славистов своей древностью /он был написан, вероятно, в конце XI или начале XII вв./, и были опубликованы важные работы, посвященные в первую очередь палеографии, текстологии, орфографии и фонетике МД<sup>2</sup>, до сих пор мало таких исследований, в которых даны сведения о ее морфологических особенностях. В самом деле, насколько нам известно, существует лишь один анализ с отдельной главой о морфологии интересующего нас памятника. Его написал в 1962-м году выдающийся советский славист В. М. Марков<sup>3</sup>, который, кроме некоторых явлений графики, орфографии и фонетики Минеи, останавливается в своей работе и на образовании и склонении имен. Специально склонению существительных уделяется всего две страницы, но они чрезвычайно богаты информацией. Цель настоящей работы — дать несколько более подробное и систематизированное, а также дополненное, хотя не исчерпывающее, представление о словоизменительных особенностях имен существительных в МД. Чтобы по мере возможности избежать нежелательных ошибок, в процессе наблюдений мы пользовались ЭВМ.



2. Безусловно, можно согласиться с Марковым в том, что "склонение имен в Минее Дубровского представляет сравнительно мало отличий, нарушающих систему условно зафиксированных старославянских парадигм"<sup>4</sup>. Однако, это не значит, что МД совсем свободна от восточнославянских черт, с одной стороны, и от всяких колебаний в системе словоизменения, с другой. Чтобы показать, как отражаются на языке Минее особенности и противоречия, характерные для памятников древнерусской редакции, разберем систему склонения по основам.

2.1. Парадигма существительных с основой на -ѡ-. Как здесь, так и в дальнейшем, вместе полного склонения, остановимся лишь на тех случаях, которые являются отклонениями от старославянской /древнеболгарской/ нормы, или указывают на своеобразные колебания в языке Минее.

В большинстве случаев существительные, принадлежащие к продуктивному типу на -ѡ-, получают окончания, характерные для данной основы. В некоторых падежах, однако, наблюдаются колебания между флексиями различных типов склонения.

2.1.1. Дательный падеж ед. ч. Кроме окончания -ѡу, у существительных МИРЪ и ХРЪСТЪ употребляется и -ѡи, взятое из парадигмы на -ѣ-. Ср. примеры в а/ и б/:

а/ МИРОУ 9а5, 11619

МИРѢ 7621

Хѡу 1а21

Хѣ 164, 1613, 2а5, 2а12, 2а2, 8а18, 15а4

б/ МИРОВИ 3613, 15а1, 1563

Хѡи 12а20, 13а8, 13а18, 1461

Следует отметить, что в остальных падежах и эти два существительных выступают с окончаниями, характерными для основы на -ѡ-, ср. например род.ед. Хѡ 3а21, 365, 469 и т. д.; МИРА 1162, 11610; мест. ед. Вѣ МИРѣ

1614, 4a12, 8a14, 12614. В старославянских памятниках в дат. ед. нередко встречается форма МИРОВИ<sup>5</sup>, но интересно, что ее нет в Остромировом и Мстиславовом евангелиях.

2.1.2. Творительный падеж ед. ч. В этом падеже и в мужском и в среднем роде употребляется исключительно окончание -ЪМЪ, столь характерное для памятников древнерусской редакции. Приведем лишь несколько примеров: СЯШТЬСТВЪМЪ 1a5, СЪ ПАВЪЛЪМЪ 1610, ЯЗЫКЪМЪ 2a3, 7a5, РАЗОУМЪМЪ 2619, ВОИНСТВЪМЪ 3a8, ДЪМЪ 3618, КРЪСТЪМЪ 7617 и т. д. Данное окончание происходит также из основы на -й-.

2.1.3. Именительный падеж мн. ч. И здесь осуществляется влияние парадигмы на -й-, но только в единственном случае: ДАРОВЕ 10a13. Как известно, существительное ДАРЪ часто выступал с флексиями основы на -й- в целом ряде как старославянских, так и древнерусских памятников.

2.1.4. Родительный падеж мн. ч. Окончание основ на -й- -ОВЪ употребляется с существительными ДАРЪ и ГРЪХЪ: ДАРОВЪ 2a8, 2a20, 9612, 14614; ГРЪХОВЪ 3a21, 6619.

Больше примеров на окончание -ОВЪ в МД нет.

2.1.5. Творительный падеж мн. ч. Примером может послужить снова сущ. ДАРЪ, которое в памятнике везде употребляется как принадлежащее к основе на -й-: ДАРЪМИ 1165.

2.2. Парадигма существительных с основой на -jъ-.

2.2.1. Особого внимания заслуживают формы тв. ед. существительных на -иѣ. Наряду с окончанием -ИМЪ, регулярно фигурирует и -ЕМЪ, ср. ПРИШЬСТВЪЕМЪ 7a7, 7a21-22 и ПРИШЬСТВИИМЪ 15618; СИНАНЬЕМЪ 11a19-20 и СИНАНИИМЪ 7a10. Другие примеры: ПРАВЛЕНИИМЪ 1a8-9, ТВОРЕНИИМЪ 1a9, ДЪДНИИМЪ 1a11-12, ОРЖИИМЪ 261, 3a10, 4a15, ВЕСЕЛИИМЪ 3a18, ЯВЛЕНИИМЪ 3620, 14611, ПРИЛОЖЕНИИМЪ 466-7, КОПИИМЪ 467, ОРОУЖИИМЪ 4611, БЛИСТАНИИМЪ 561, ПОВЪДАНИИМЪ 8615, ВЪЕЛЪНИИМЪ 961, ВИДЪНИИМЪ 14612, ОБЪШТАНИИМЪ 1569;

доуновениемъ 1а22, приуданиемъ 4а18, велиуемъ 5а22, Ёгорадоуниемъ 7б20, 8а1, влѣсвлениемъ 11б2, повель-  
ниемъ 14а10, дьръзновениемъ 15а19.

В. М. Марков полагает, что "Фонетически обуслов-  
ленными, живыми в речи русских писцов были формы на  
- емъ при искусственном, орфографическом окончании -НМЬ"<sup>6</sup>.

2.2.2. Винительный падеж мн. ч. Следующий пример свидетель-  
ствует о том, что в данном падеже употребляется старослав-  
янская флексия -А /-ІА/ вместо восточнославянской -Ъ:  
КОНА и възадьники въ море урьмьноѣ съкроуша-а 13б2.  
Ср. еще КОНА 12б6.

2.3. Парадигма существительных с основой на -ѣ-. Если не  
считать, что дѣръ с самого начала принадлежал к этой осно-  
ве, то единственное существительное с основой на -ѣ-, это  
СЫНѢ. С уверенностью можно сказать, однако, что оно в  
языке писца уже перешло в продуктивный тип на -ѣ-. Хотя  
СЫНѢ употребляется лишь в двух падежах, отсутствуют лю-  
бые колебания в окончаниях, ср. род. ед. сѣа 12а10, 12б13,  
15а1, 15а12, зв. ед. сѣе 9б19.

2.4. Парадигма существительных с основой на -ѣ-. Единст-  
венное существительное, которое выступает не с характер-  
ной для данного типа флексией — ГОСПОДѢ. Речь идет о форме  
Гѣи 15б6, которая свидетельствует о влиянии со стороны  
основы на -ѣ- /дат. ед./. Поскольку прямое взаимодействие  
между основами на -ѣ- и -ѣ- кажется маловероятным, здесь  
следует полагать, что ГОСПОДѢ уже воспринималось как су-  
ществительное, принадлежащее к основе на -ѣ-. Впрочем,  
форма Гѣи известна и из других, ранних памятников древне-  
русской письменности, а также из старославянского языка.

2.5. Парадигме существительных с основой на -ѣа-.

2.5.1. Родительный падеж ед. ч. На основе примеров дѣа  
монѣа 10б2 и изъ дѣа 9б18 можно было бы заключить, — как  
это делает и Марков<sup>7</sup> — что подобно вин. мн. существитель-

ных на -jǫ- и -jā-, вместо древнерусской флексии -ѣ, везде употребляется старославянская по происхождению -а /-Ѧ/. Однако есть в МД один единственный случай с окончанием -ѣ, незамеченный Марковым:

ОТЪ ДѢЦѢ НАМЪ ѦВИ СМ 9622-10а1.

2.5.2. Винительный падеж мн. ч. В обоих примерах, фигурирующих в памятнике, выступает этимологически нерусская флексия -а /<-Ѧ, -ѦѦ/, ср.

СПСТИ ѦѦѦ НАША МОЛИМЪ СМ 1614-15

МОЛИТЬ БО СМ ХЖ БОУ ЗА ѦѦѦ НАША 2а12.

2.5.3. Несмотря на единичный пример с -ѣ, приведенный выше, в отмеченных падежах преобладает старославянская флексия, что подтверждается и данными местоимений и прилагательных МД, ср. ВЪСА 6а1, 6б4, 13а4, ТВОСА 5а14, СВОА 14а22, ВЪРНЫѦ/ВЪРНЫѦѦ 9б1-2, 13а4, ГНА 15а15, 15а20.

2.6. Парадигма существительных с основой на согласный и -ѣ-.

2.6.1. Винительный падеж ед. ч. Формы ЦРКВЬ 14а12 и МѢРЬ 7б10 выступают только в данной функции, в то время как в им. ед. употребляются МѢИ 5а9, 6б8, 7а15, 14б6, 15б14 и ЦРКЫ 2б12, 7а21.

2.6.2. Родительный падеж ед. ч. Характерным окончанием здесь является -ѣ, унаследованное всеми парадигмами с основой на согласный еще из праславянского языка. Ср. МАТЕРЕ 9б18-19, ПРАМѢРЕ 12б20, ЦРКВЕ 15а10, НЕПЛОДЪВЕ 15б2-3, /ИС/КОРЕНЕ 6а2, 11б22, СЛОВЕСЕ 13а14. Последняя лексема, однако, выступает и в форме СЛОВА, причем довольно часто /10б17, 11б15, 12а1-2, 14а1 и пр./.

2.6.3. Дательный падеж ед. ч. Кроме типичного окончания -И, один раз употребляется -ОУ, взятое из основы на -ѣ-. Ср. НЕПЛОДЪВИ 15б8, СЛОВЕСИ 8а4, 8б1, 10а3, ОТРОУАТИ 15а13, но СЛОВОУ 14а19-20. Формы дат. ед. — и не только у существительных с основой на согласный — в МД часто выполняют функцию родительного падежа.

2.6.4. Местный падеж ед. ч. В этом падеже можно найти сразу три различных окончания: -ѣ, -и, -ѡ. Первое из них является наиболее старым, ср. НА...КАМЕНЕ 14а11-12. Окончание -и свидетельствует о влиянии основы на -ѣ-, а -ѡ — о влиянии основы на -ѣ-, ср. /ѡ/ ЦРКВИ 5а14, 9а11, 12б11 и НА ДРѢВѢ 4б13, 9а18.

2.6.5. Творительный падеж мн. ч. И в этом падеже наблюдается колебание в окончании. Ср. УЖДЕСЫ 12а1, СЛОВЕСЫ 1а11, с одной стороны, и УЖДЕСЪМИ 4б5, с другой. Такого типа дублетные формы подтверждают общепринятое мнение о непрочности позиции основ на согласный и -ѣ- уже в древнейших памятниках<sup>8</sup>.

3. Кроме перечисленных явлений заслуживает внимания вопрос о дифференциации субъектно-объектных отношений в Минее. Как известно, уже в самых древних памятниках существительные мужского рода, обозначающие лиц, в вин. ед. часто употребляются с окончанием родительного падежа. Не составляет исключения и МД. Вот случаи, в которых проявляется категория одушевленности: СНА 12а10, 12б13, 15а1, 15а12, ѢА/ВѢА 3а21, 3б5, 4б9, БОРЬЦА 3б18-19, УЕЛОВѢКА/УЛѢКА 7б15, 8а8, СТРАСТЬНИКА 15б4-5, ІШАНА 15б4-5, ДЕШАДОРА 2а10, МУНКА 2а10, 3а6, ВРАГА 3б4, ВЪОРАЖЬНИКА 3а6, ЦРѢА 5а19-20, ПАВѢЛА 11а15, 11а20, 11б20-21, 12б8, АПЛА 11а15, БРАТА 14а18-19, ТВОРЬЦА 14б20-21.

Все эти примеры можно считать типичными для древнерусского /и старославянского/ языка. В Минее, однако, есть случаи, когда окончание род. ед. замещает флексию винительного падежа и у таких существительных как ПОДВИГЪ и СЛОВО. Ср.:

и коньѡавъ подвига...аѣж своюѣ ѣж предаѣъ еси  
163-4

родила еси слова 11б1

слова въплъштышаго са ѡбрѣтъ 14а1

непостыжиимаго вѣа слова родила еси 14а7.

Правда, в последних трех примерах налицо олицетворенное значение лексемы. О том, что категорию одушевленности в МД еще нельзя считать завершенной даже в единственном числе, свидетельствует следующий пример:

пѣсньми да похвалимъ хвѣ крѣститель и повѣ-  
доносѣна страстьника прѣтѣхъ ішана 1563-5.

4. В заключение следует отметить, что результаты проведенного морфологического анализа убедительно подтверждают сформулированное на основе палеографических, орфографических и фонетических данных общепринятое мнение о том, что МД, замечательный памятник древнерусского христианства, была написана не позже начала XII века.

#### Примечания

- 1 Х.Тот, И. Минея Дубровского. Введение. Памятники древнерусского языка. Минея Дубровского. *Dissertationes Slavicae*, XVII. Сегед, 1985, с. 101-140.
- 2 Там же, с. 105-106. См. еще: Имре Тот. Русская редакция древнеболгарского языка в конце XI-начале XII вв. София, 1985, с. 43-46.
- 3 Марков В. М. Язык Минеи из собрания Дубровского. В сб.: Вопросы теории и методики изучения русского языка. В, п. 2. Чебоксары, 1962, с. 435-457.
- 4 Там же, с. 454.
- 5 P. Diels. *Altkirchenslavische Grammatik*. Heidelberg, 1932, с. 155.
- 6 Марков В. М. Цит. соч., с. 455.
- 7 Там же, с. 457.
- 8 Об особенностях употребления вокатива, который нельзя считать падежом в узком смысле слова, см. Марков В. М. Цит. соч., с. 455-456.



КИРИЛСКИ РЪКОПИСНИ ПАМЕТНИЦИ В БИБЛИОТЕКАТА НА  
ГРЪКО-КАТОЛИЧЕСКАТА ДУХОВНА АКАДЕМИЯ В ГРАД  
НИРЕДЪХАЗА

/Пириченски кодекс в Дюлайски фрагмент/

Юлианна Пандур

/Дебрецен/

1. Библиотеката на Гръко-католическата /униатска/ Духовна Академия е основана в 1950 г. и от тогава започва попълването на книжния ѝ фонд с гръцки, латински и славянски старопечатни и ръкописни книги. Според установената традиция, фондът се попълва с книги от частните библиотеки на различни униатски епархии в областта, под формата на дарения или чрез откупване<sup>1</sup>.

1.1. В епархиите на Източна Унгария и днес се намират кирилски старопечатни и ръкописни книги. Те не са познати сред изследователите, броят им не е уточнен, тяхното откриване е наложително, Заради различни обективни причини, обаче, откриването и каталогизацията им се осъществява трудно.

1.2. В периода от 1979 до 1983 година, във връзка с реконструкцията на помещението на библиотеката, възникна необходимостта от каталогизация на книжния фонд<sup>2</sup>. Тъй като съставянето на каталога на славянските ръкописи беше възложено на мене, получих възможност за по-продължителна работа със славянската колекция. Подробно описване на ръкописния фонд продължава и сега, но поради лошото състояние на книгите и други обективни причини, работата се осъществява бавно.

1.3. Предварителните изследвания показват, че съдържащата се в ръкописите културно-историческа, историко-лингвистична и историко-литературна информация може да представлява определен интерес за българистиката, за русистиката и за славистиката въобще.

2. Понастоящем Библиотеката на Гръко-католическата Духов-



на Академия разполага с 31 славянски ръкописи с разнообразно съдържание и предназначение, с хронологичен обseg от XVI до началото на XX век. Преобладаващата част са библейски и богослужебни книги: псалтир, апокалипсис, евангелия /тетра и учителско/, апостол, Ирмологии, Богословие пастирское, октоих, песнопения, книжица приходи Парохия Обители М.П. от лета 1851, Наука герменефическая, църковни песни, книжица Митрика и т.н. От тях особен интерес представляват ръкописите от XVI век.

2.1. Настоящото съобщение има за цел да представи два ръкописни паметника, запазени в Библиотеката под сигнатура М<sub>s</sub> 20.008 и М<sub>s</sub> 20.017. Това са тетра-евангелия от XVI век.

2.1.1. Научният интерес към ръкописния паметник М<sub>s</sub> 20.008 възниква по-рано. Унгарският изследовател Арпад Шомоди в 1970 г. публикува сведения за заставките и украшенията, намиращи се в паметника, който е наречен от него "Пириченски кодекс"<sup>3</sup>. За кодекса са дадени и някои други информации в годишника на Дебреценската Университетска Библиотека<sup>4</sup>.

"Пириченският кодекс" е написан върху сравнително плътна хартия, съдържа 384 листа с размер 30,5 x 19,5 см., текстовото поле е 20,5 x 12 см. в една колона. Има воден знак ЛИЛИЯ, подобен на Briguet<sup>5</sup> № 6946 /от 1570 г./. Друг воден знак се вижда на първия и на последния празен листголям герб с две кръстовани саби, подобен от типа Briguet № 1405 /1543/. Листите вероятно са вмъкнати при подвързването на паметники, когато са били използвани и изрязани лентички със славянски, унгарски и румънски текст. Върху лентичката със славянски текст се чете числото 1666. Вероятно е дата и следователно подвързването е било осъществено не по-рано от втората половина на XVII век. Намерените лентички със славянски, румънски и унгарски текст са косвено свидетелство за това, че паметникът е бил използван на територия, оби тавана от тези три националности -- вероятно Закарпатиево, т.е. територията на историческа Унгария.

2.1.1.1. Подвързия -- добели дъски, които са били обвити

с кожа, но сега са запазени само дъските, проядени от червеи.

2.1.1.2. Писмо -- едър литургически устав с ударение и придихания по 19 реда на страница. В заглавията, указанията и инициалите се употребява червено мастило. Големите заглавия са изписани с везано писмо от южнославянски тип. В началото на евангелията от Матей, Лука и Йона в кодекса има заставки, определени от Арпад Шомоди като балкански, а заставката в началото на евангелието от Марко се определя като неовизантийски. При изследването на заставката на евангелието от Матей, Арпад Шомоди говори за близост със съответната заставка от Добрейшовото евангелие<sup>6</sup>.

2.1.1.3. Съдържание -- от начало се дава съкратено указание за разпределението на евангелските четива, след това следват таблици на евангелските четива през годината по недели /седмици/ и дни /1--10/, заглавията на четива от Матей и предисловието на Архиепископ Теофилакт Охридски /Български/ и самият текст на евангелието от Матей. По аналогичен начин се дава и текстът на останалите три евангелия /106--368a/. Следва Месецослов /370a--378a/, който включва славянски и атонски светци: Сава Сръбски, 14 януари, Симеон Сръбски, 13 февруари, Петър Атонски, 12 юни, Атанасий Атонски, 5 юли. След Месецослова има указателен за евангелски четива, за шестте съботи и недели на поста /378b--379a/, за великата седмица от понеделник до петък, единадесетте утринни евангелски четения /379b--382/.

2.1.1.4. Текстът на евангелието е среднобългарски, правописът е двуеров и двуюсов:

а/ употребата на еровете, с някои отклонения, е в съответствие с принципите на Търновската правописна школа -- мълък ЕР /ѣ/ в краесловие, голям ЕР /ѣ/ в средисловие и в предлози.

б/ последователността от етимологически носови гласни /ѣ, ѡ/ в текстите се дава с неносови гласни ю. Употребата на голяма носовка по всяка вероятност не е подчинена на никакъв принцип: преобладава у в диграф и лигатура. Голяма носовка се среща в корен: -ѡд-, -ѡж-, но не последователно, както и във флексията за 3 л., мн.ч. на контрахирания имперфект -ѡж и за

винителен падеж, ед.ч., женски род на съществителните като *праваж*, но *пшеницѹ*.

В употребата на малка носовка се забелязва тенденция към използването и след съгласните *Ш*, *Ч*, *Н*, *Р*, *Л*, но и тази употреба не е последователна и е разколебана.

2.1.2. Ръкописният паметник № М<sub>с</sub> 20.017, е фрагмент от тетраевангелие и още не е изследван основно. Силно е пострадал от огън, овъглена е част от обшивката. Друга причина за лошото състояние на ръкописа е мастилото от типа на така наречените люти мастила, което заяжда цели редове текст и продупчва цели страници.

2.1.2.1. Фрагментът съдържа 77 листа и е написан върху хартия с размер 30 x 18,5 см., текстово поле 21 x 13 см. по 20 реда в една колона. Хартията е плътна, с воден знак "корона с диаманти" и с вписани в нея трилистници и цвете, наподобяващо лилия. Подобен знак е открит в датиран ръкопис от Егер /Унгария/, 1490 г. /Briguet 4902, 1490 Егер/ и в датиран ръкопис от Русия от 1495 г. Ръкописът е подпечатан с печата на Дюлайската гръко-католическа епархия от 1888 г. и затова го наричаме "Дюлайски фрагмент".

2.1.2.2. Паметникът няма подвързия, съществуват много липси, в днешния си вид съдържа текст от евангелието от Марко от X до XIV глава включително /липсват 2 листа от края на XII и началото на XIII глава/, евангелието от Лука от I до XXII глава /липсват по 2 листа от I, III, IV, VII и X глава/.

2.1.2.3. Текстът на фрагмента е на среднебългарски език, написан е с юсов полуустав със слято писане. Надредните знаци се употребяват по обикновената за Молдавските и Трансилванските ръкописи система<sup>7</sup>. Забелязват се четири вида ударения: остро', тежко\, двоен гравис" /в едносрични думи в отворена сричка сѣ, тѣ, вѣ, сѣ и др./ и камора◡.

Основното мастило е черно, но има и червенослов в текста и извънтекстовите указания. Украшение в днешния си вид паметникът няма. Няма и пагинация.

2.1.2.4. Правописът е двуеров и двуюсов. Репертоарът на

графичните знаци включва освен ерове /ъ, ъ/ и юсове /ѡ, ѡ/ и дзело з /dz/ не само в цифрово значение, но и в случаи като зѡло, мнози и др. Употребява се омега ш, освен диграфа оу се пише и лигатура ѣ, ѡ. Десетично 1 се употребява като позиционен вариант на и перед гласна.

2.1.2.5. В правописно отношение, с някои отклонения, паметникът следва особеностите на Търновския правопис, Малък ер /ъ/ за еров знак, голям ер /ъ/ за еров звук, в средисловие и в предлози, където рядко се изяснява в -о. Търновският принцип за последователност между двете носовки /голяма носовка, малка носовка/ се нарушава често. Отразяват се варианти: ѡѡ, ѡѡ, оуѡ, но в тази позиция се предпочитат две големи носовки.

Фонетичните, морфологичните и лексикографските изследвания на паметника са в етап на предварителни проучвания.

2.1.2.6. Дюлайският фрагмент е написан от недостатъчно обучен в правописно отношение преписвач. Това личи от корекциите, направени с друго мастило, но със също така равен почерк. Преписвачът е пропускал срички и цели думи. Коригиращата ръка, обаче, е поправяла последователно само в и оу, смесвани от преписвача вероятно под влияние на собствения му диалект. Смесването на в и у, особено когато в стои вместо етимологично у е характерно за украинските диалекти. За украинския характер на диалекта на преписвача говори и редовната замяна на ѣ с и, което не винаги е поправено от коригиращата ръка.

Проведеният анализ позволява да се направят някои изводи:

1. Получените данни потвърждават показанието на водния знак, относно времето на създаването на двата паметника -- става думи за XVI век.

2. Паметниците са създадени в скриптории, където господстват принципите на Търновската правописна школа, но има много отклонения.

3. Паметниците са били използвани на територия, обитавана от три националности: украинци, унгарци и румънци.

4. С оглед на бъдещите изследвания на ставянските писмени паметници, запасени на унгарска земя, интерес представляват данните на "Пириченския кодекс" и "Дюлайския фрагмент", които демонстрират посоките и резултатите от адаптацията на паметници и нормите на писмените паметници от Търновската школа в периферните територии на славия ортодокса.

#### Бележки

1. Pirigyi I. A görögkatolikus magyarság története. Nyiregyháza, 1982, с. 158--159.
2. Договорът под № 427/1-218/ 1979 се намира в архивата на Дебреценската университетска библиотека.
3. Somogyi Á. Piricsei ócegyházi szláv kódex. Műv.tört. értesítő XIX. 1970. 4. 272--277.
4. M. Pandur Julianna. Két XVI. századi cirill-szláv tetraevangelium a Nyiregyházi Görögkatolikus Hittudományi Főiskola Könyvtárában. Könyv és Könyvtár XIV. 1985, с. 121--135.
5. C.M. Briquet. Les filogranes. Leipzig, 1923.
6. Somogyi Á. Пак там, с. 276.
7. Иванова Климентина. Български, сръбски и молдовлахийски кирилски ръкописи в сбирката на М.П. Погодин. София, 1981, с. 71--91.

"СЛОВО О СОТВОРЕНИИ НЕБУ И ЗЕМЛИ" ИЗ ДЕБРЕЦЕНСКОГО  
КОДЕКСА И ПРОБЛЕМА ЯЗЫКА ПОПУЛЯРНОГО БОГОСЛОВИЯ  
ЮГО-ЗАПАДНОЙ РУСИ XVI В.

Цветанка Янакиева

/г. Шумен, НРБ/

Кодекс, хранящийся в Научной библиотеке Дебреценского Университета под шифром М<sub>8</sub> 106/16, представляет собой бумажную рукопись в одну четвертую часть листа, написанную одним писцом крупным беглым полууставом с элементами скорописи. Содержит 168 листов -- в тексте не достаёт двух начальных листов и конца. Основная часть текста -- Правила святых апостолов и святых отцов и часть текста, Приложение, включает три Слова: Слово о сотворении небу и земли, Слово о святой литургии апостола Павла и Слово святого Григория Богослова с протолкованием /Символ веры/, а также Молитва до Бога Отца.

Совокупность языковых примет и характер водяного знака /вепрь средней величины со щетиной на спине/ позволяют датировать рукопись серединой -- третьей четвертью XVI века.

Исследование особенностей нормативной системы писца в плане орфографическом, лингвистическом и текстолого-историческом показало, что основная часть рукописи создавалась на славянском Востоке в юго-западном скриптории, причем в распоряжении писца находилась рукопись среднеболгарского происхождения, вероятно, середины -- второй половины XVI века /Янакиева, Пандур, с. 88--90/.

За пределами нашего внимания, таким образом, оказался весь текст Приложения, который не обнаружил прямой взаимосвязи со среднеболгарским протографом. Вместе с тем, однако, этот текст должен привлечь к себе особое внимание, как как в нормативном отношении наблюдается целый ряд отступлений по сравнению с основной частью текста.

По своему предназначению рукопись является справочным пособием для рядового духовенства по ряду церковно-юридических и до-

гматических вопросов. Адресованность текста представителям низших чинов духовенства вскрывается на основании многочисленных приписок на полях типа: зри о попе, зри невоже попе, зри о времѣ опасно како дати постъ епитимю лл. 35, 98, 116, 122, 129 и др.

Наибольший интерес в этой связи представляет текст Слова о сотворении небу и земли -- популярное изложение широкого круга вопросов православной догматики о сотворении мира. Сведения приводятся в виде сжатых до предела формул -- догматических аксиом. В Слове рассматриваются следующие темы:

1. Тема соотношения небесного, земного и лунного круга -- дается на основе сведений из Толковой Палеи болгарской редакции и Пространной южнославянской редакции Книги Еноха.

2. Тема снятия и возложения ангелами венца на солнце -- приводятся сведения апокрифического характера, которые соотносятся с той же редакцией Книги Еноха.

3. Тезис о "животном" естестве солнца, звезд и месяца -- соответствий не обнаружено.

4. Тема нагого естества ангелов: некоторые сѣи не видѣ аггѣла нагым естеством. Токмо стѣа вѣа видѣ гавриѣла нагым естеством -- без соответствий.

5. Изложение еретической идеи /блгдослови глѣть/ и критика с аргументами догматического характера.

6. Тема небесного устройства -- сведения даются по тем же редакциям Толковой Палеи и Книги Еноха: 12 врат на востоке, 12 врат на западе, 12 путей по воздуху и по мировому океану /акионоу/. Далее приводятся сведения о том, что солнце и луна проходят по воздуху над океаном -- луна лежит низко над водой /не шмауааса/, солнце же трижды "омочается" -- без соответствий.

7. Тема феникса /хоурь пиннѣз/ в отличие от Шестоднева и Бестиариев, особенно популярных в XVI веке, интерпретируется в апокрифическом свете со сказочными мотивами: вст кѣр вѣж и глава до нѣс а в мори до колѣнѣ вѣж ж нмѣ пиннѣз. Утром на восходе солнца петух -- феникс просыпается и возглашает, и сразу же все

птицы возглашают: *свѣтодавѹ ѿ днѣи же свѣтъ мирови*. Последний сюжет находит соответствие в Прении Панагиота с Азимитом, антилатинском сочинении, известном в среднеболгарском переводе XIII века. Это сочинение становится особенно популярным в полемической литературе, распространяемой в Юго-западной Руси в XVII веке /Петров, 103/.

8. Тема формы неба и земли -- нево изгнѣданное комароса земля соответствует сведениям Шестоднева и Изборника 1076 года.

9. Тема ада и рая: ад /мѣи/ дается как земля, в середине которой пропасть с протекающей в ней огненной рекой, а о рае сообщается, как о крестообразном месте. В последнем случае, очевидно, речь должна идти о контаминации различных апокрифических сюжетов.

10. Тема столпа-адаматина также рассматривает контаминированный образ: идею твердого адаманта-диаманта, знаменующего твердость и устойчивость в вере, идею вавилонского столпа и крестного дерева. К этому столпу, находящемуся среди океана, привязан антисотона дѣволъ. Во всей доступной мне литературе -- в изданиях юго-западнорусской и карпато-русской литературе Н.И. Петрова, Н.С. Тихонравова, Ивана Франко и др., в словарях, лексиконах, индексах и т.д. подобное название ипостаси врага рода человеческого, содержащее тройное отрицание, не встретилось.

11. Тема сотворения твари в пятый день и свержение дьявола прежде создания Адама повторяет аргументацию антибогомильских сочинений.

12. Тема о сотворении человека представляет большой интерес, так как в Слове важная роль приписывается ипостаси святого духа: *рѣчѹ ѿ дѣи кѣ стѣмъ дѣи сѣтвори ѹиѣи по шѣрѣи нашеи*. Как известно, в богословской литературе адресат получал различную идентификацию в зависимости от факторов текстуально-языковых -- в частности от формы числа императива: *сѣтворишь* /вместе со святым духом/ или *сѣтворишѣ* /бог-отец и другие ипостаси святой троицы/. Ясно, что в данном случае, несмотря на упоминание ипостаси святого духа, двойственное число остается невыраженным.



Подобное обстоятельство может свидетельствовать как о формально-семантической неактуальности категории двойственного числа, так и о недостаточной нормативно-языковой и текстуальной компетенции писца.

Слово кончается изолированными формулами-высказываниями о грехопадении Адама и Евы, о рождении, страстях и воскресении Христа.

Характер построения текста и содержащаяся в нем информация подтверждают мысль о предназначенности текста для потребностей рядового духовенства, которое должно было внушить прихожанам основные аксиомы православия в доходчивой форме. Текст этот приспособлялся к уровню сознания малообразованного и не искушенного в схоластической премудрости человека /аналогично см. Гуревич, с. 65/. Вместе с тем, пособие нацелено на православного читателя, полемизирующего с представителями "латинской" веры -- об этом свидетельствует факт привлечения такого антилатинского полемического сочинения, как Прение Панагиота с Азимитом, получившего широкое распространение в XVII веке в Юго-Западной Руси в связи с религиозной войной православных /в первую очередь казаков/ с католиками, униатами и протестантами. Аналогичные цели вскрывает и факт особого внимания к ипостаси святого духа -- текст исхождения святого духа в сочетании с текстами об опресноках и с текстами сказания убого ради отпаде латина от правды веры составляют ядро антилатинских сочинений, в том числе старообрядческих, XVII--XIX вв. Подобной антилатинской направленностью характеризуется и апокрифическое Сказание Анфилога об ангелах, служащих с ереем литургию -- в анализируемом тексте представлено как Слово о святой литургии апостола Павла.

Подобная антилатинская направленность текста Приложения Дебреценского кодекса тем более интересна, что она предвосхищает события конца XVI века, текст создавался как бы в процессе накала религиозных страстей.

Таким образом, Слово о сотворении небу и земли является важным источником популярного богословия XVI века в Юго-Западной Руси, дает интересные сведения по истории духовных движений



- употребление лексем с отвердевшим р: звьры,
- употребление унифицированной формы сравнительной степени прилагательного воле при форме именительного падежа ед.ч. м.р., то есть с фактически устраненным согласованием,
- употребление вторичного личного окончания -ть в 3 л. ед. ч. аориста от тематических глаголов: приидет, сътворит /попытки подобной дополнительной индикации форм лица косвенно свидетельствуют о недостаточности и неясности этих форм как для пишущего, так и для его читателя/,
- употребление формы сослагательного наклонения по образцу новых восточнославянских образований: аще бы /вместо быша/ были,
- употребление восточнославянских /юго-западнорусских/ флексий в формах 1 лица мн.ч. настоящего и будущего времени: есмь, едимо и др.,
- употребление специфических юго-западнорусских лексем типа плавлет, ци со значением "неужели" и т.д.

Наряду с перечисленными отступлениями в Слове обнаруживаются и некоторые смысловые деформации текста, вызванные, как кажется, недостаточной нормативно-языковой и текстуальной компетенцией составителя и/или писца: разоумъ бога даеъ его же /вм. вмоу же/ хошетъ, влажени възискающеи сведенѣа его възъмь соацемъ бога.

Перечисленные отступления свидетельствуют о том, что изложение представляет собой начальный, предварительный этап переложения сакрального языка на народный язык. Вульгаризованная мысль священнослужителей облачалась в соответствующую упрощенную и вульгаризованную форму языка /аналогично в средневековой западной Европе, но значительно раньше, ср. Гуревич, с. 67--69/ -- праформу "простой мовы".

Литература

- А.Я. Гуревич. Популярное богословие и народная религиозность средних веков. В: Из истории культуры средних веков и Возрождения. М., 1976, с. 65--91.
- Н.И. Петров. Описание рукописных собраний, находящихся в Киеве. Вып. I--III. М., 1892.
- Ц. Янакиева, Ю. Пандур, Палеографическое и графико-лингвистическое описание рукописи № 106/16 из Библиотеки Дебреценского университета им. Л. Кошута. Сп. Старобългаристика XI, 1987, I, с. 86--97.



MONUMENTA LINGUAE RUSSICAE VETUSTAE

REDIGUNT: V. V. KOLESOV ET E. H. TÓTH

ПАМЯТНИКИ ДРЕВНЕРУССКОГО ЯЗЫКА

РЕДАКТОРЫ: В. В. КОЛЕСОВ И И. Х. ТÓТ

П Р И Л О Ж Е Н И Е



РУССКАЯ ЧАСТЬ САВВИНОЙ КНИГИ  
/корректурное издание текста/

Имре Х. Тот  
/Сегед/

I. Рукопись № 14 Фонда 381 ЦГАДА /Москва/ представляет собой шивок /colligatum/, разделяющийся по особенностям письма и языка на четыре части. Начало рукописи /лл. 1-24/ составляют отрывки евангельских чтений, написанные над смытым текстом стильным уставом середины XIV в. и имеющие в своем языке своеобразные псковские черты. Далее следует апракосное евангелие, которому И. И. Срезневский, открывший рукопись, дал название "Саввина книга" /лл. 25-151 и 164-ый лист/. Третьей частью шивка является древнерусское продолжение Саввиной книги, которое, однако, не примыкает непосредственно к тексту Саввиной книги. По всей вероятности, листы 165 и 166 по своему содержанию и почерку следует особо выделить как четвертую часть рукописи. На этих листах также находится древнеболгарский текст различного содержания, датирующийся XI-ым веком, однако он написан своеобразной одноеровой орфографией, употребляющей только букву ъ /= ъ, ѝ/.

Саввина книга была найдена И. И. Срезневским. Вторую, древнерусскую часть он опубликовал под заглавием "Отрывки из русского списка книги евангельских чтений XI века" в Сведениях и заметках о малоизвестных и неизвестных памятниках под № XXV /СПб., 1867, стр. 44-57/. И. И. Срезневский не только выполнил первое издание /editio princeps/ интересующего нас памятника, но и дал его краткую орфографическую и языковую характеристику, указывая на то, что по почерку и правописанию русскую часть следует отнести к XI веку.

II. Русская часть Саввиной книги /в дальнейшем условно СК<sup>2</sup>/ содержит в себе чтение утреннего апракосного евангелия, однако из чтений от Матфея уцелили только 19, 20 стихотворений главы 28.



СК<sup>2</sup> написана на пергамене "различного качества" /В. В. Щепкин/. Пергамен то шероховатый и тонкий, то гладкий и толстый. Размер рукописи 13,1 x 17,4 см. Текст написан в один столбец, как правило, по 20 строк, но имеются и листы по 21 строке. В тексте имеются и инициалы; они черные и просто оформленные. Письмо: мелкий устав, для которого характерна неустойчивость, что сближает почерк СК<sup>2</sup> с почерком Пандектов Антиоха из XI века. Наряду с этой чертой почерка следует указать на вариантность букв: некоторые буквы имеют по 2-3 варианта.

Текст СК<sup>2</sup> сильно пострадал от времени: чернила выцвели, пергамен потемнел, поэтому некоторые слова трудно читаются или не поддаются чтению. Некоторые строки не видны даже на фотокопиях. Переплет рукописи поздний.

III. Имея в виду большую древность СК<sup>2</sup> и, то обстоятельство, что ее единственное издание, выполненное еще И. И. Срезневским, в наши дни стало действительно библиографической редкостью, мы предприняли новое издание интересующей нас рукописи.

Мы публикуем СК<sup>2</sup> по оригиналу, пользуясь и фотокопиями, снятыми с нее. Для сравнения текста приводим параллельные листы по Остромирову евангелию из издания А. Х. Востокова /Остромирово евангелие 1056-57 года. СПб., 1843/. Так как в Остромировом евангелии отсутствует часть чтений от Луки /стѣх. 12-35 из 24-ой главы/, то этот текст мы дополняем из Атсеманьева евангелия по изданию Й. Курца /*Evangeliarum Assemani Codex Vaticanus 3. Slavicus Glagoliticus Tomus II. Praha, 1955/*.

В дальнейшем мы укажем на некоторые своеобразия публикации текста.

1. Трудно читаемые или восстановленные нами чтения поставлены в квадратные скобки.

2. На л. 153 имеется дырка, которая обозначается нами таким образом, что оставлено значительное расстояние между буквами: л. 153а, строка 4: се[...]ло, л. 153б, строка 4: змь[...]нѣ.

3. На л. 157 сверху из-за повреждения пергамента /пергамен прорван/ трудно читается первая строка.

4. Переплет рукописи поздний. При переплетении рукописи листы были перепутаны: этим объясняется, что СК<sup>2</sup> начинается с л. 156. Оригинальный порядок следования мы соблюдаем и в нашем издании.

5. В СК<sup>2</sup> мы обнаружили три приписки более позднего времени, восходящие, по всей вероятности, к одной и той же руке. Они находятся на следующих листах: л. 156б, л. 159б, л. 162а.

6. Наконец, следует указать на то, что обнаруженные при контроле ошибки — по техническим причинам — исправлены другим типом шрифта.

7. В качестве приложения к изданию нами даются: а/ Список литературы об СК<sup>2</sup>, б/ Список листов по евангельским чтениям, в/ Список евангельских чтений по листам.

IV. Переиздавая знаменитую русскую часть Саввиной книги, издатель дает себе отчет в том, что данное издание является продуктом совместной работы. Работая над СК<sup>2</sup> и подготавливая ее к изданию, издатель получил помощь от многих специалистов, среди них следует упомянуть Л. П. Жуковскую, О. А. Князевскую, В. В. Колесова, И. Заимова. Издатель выражает им глубокую благодарность за их бескорыстную помощь. Одновременно издатель выражает свою благодарность дирекции ЦГАДА и заведующему ЦГАДА тов. М. И. Автократовой за представленную ему возможность изучения СК<sup>2</sup> в оригинале. Издатель СК<sup>2</sup> выражает глубокую благодарность А. Кацibe и М. Винце, которые сличили текст издания с копиями с оригинала.

ПРИЛОЖЕНИЕ I. Список литературы о СК<sup>2</sup>

- И. И. Срезневский. Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. т. I. Под № XXV. СПб., 1867, стр. 44-57. /Editio princeps/.
- И. И. Срезневский. Древние славянские памятники юсового письма. СПб., 1868, стр. 5.
- И. И. Срезневский. Древние памятники русского письма и языка. Изд. 2-ое. СПб., 1882, столбец 37.
- А. И. Соболевский. Очерки из истории русского языка. К., 1884, стр. 137.
- А. С. Орлов. Библиотека Московской Синодальной типографии. ч. I, вып. 1. М., 1896, стр. 1.
- Н. Волков. Статистические сведения о сохранившихся древнерусских книгах XI-XIV веков. СПб., 1897, стр. 51, под № 7.
- В. Н. Щепкин. Рассуждение о языке Саввиной книги. СПб., 1901, стр. 2-4.
- В. Н. Щепкин. Саввина книга. Памятники старославянского языка. т. I, вып. 2-ой. СПб., 1903, стр. 1-2.
- А. А. Шахматов. Курс истории русского языка. ч. I, 1910-1911, стр. 245.
- А. А. Покровский. Древнее псковско-новгородское письменное наследие. М., 1916, стр. 36-37, 54.
- Н. М. Каринский. Образцы письма древнейшего периода истории русской книги. Л., 1925, стр. 6. /С приложением снимков лл. 152, 163 на таблице 27/.
- В. И. Шумилов. Обзор документальных материалов по истории СССР периода социализма. XI-XIV вв. М., 1954, стр. 581.
- Н. В. Шеламанова. Предварительный список славяно-русских рукописей XI-XIV вв., хранящихся в СССР. Археографический Ежегодник за 1965 г., М., 1966, стр. 187, под № 2.
- Н. Дурново. Введение в историю русского языка. Изд. 2-ое. М., 1969, стр. 56, под № 23.
- И. Х. Тот. Русская часть Саввиной книги. Dissertationes Slavicae XII. /1977/, Szeged, стр. 177-205 /с копиями л. 1616, 162а/.
- Академия Наук СССР. Отделение истории. Археографическая комиссия. Свободный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР [XI-XIII вв.]. М., 1984, стр. 30-33.

И. Х. Тот. Русская редакция древнеболгарского языка.  
С., 1985, стр. 63-66, 114-120, 173-177, 198-  
199, 264-268, 273-274, 280-281, 300-302, 307.

ПРИЛОЖЕНИЕ II. Список листов по евангельским чтениям

152а:	Матфей	28:	19-20
	Марк	16:	1- 6
152б:	Марк	16:	6- 8
	Марк	16:	9-11
153а:	Марк	16:	12-17
153б:	Марк	16:	17-20
	Лука	24:	1-
154а:	Лука	24:	2- 9
154б:	Лука	24:	9-12
	Лука	24:	12-13
155а:	Лука	24:	13-19
155б:	Лука	24:	19-26
156а:	Лука	24:	26-33
156б:	Лука	24:	33-35
	Лука	24:	36-39
157а:	Лука	24:	39-46
157б:	Лука	24:	46-53
158а:	Иоанн	20:	1- 8
158б:	Иоанн	20:	8-10
	Иоанн	20:	11-14
159а:	Иоанн	20:	14-18
159б:	Иоанн	20:	19-24
160а:	Иоанн	20:	24-28
160б:	Иоанн	20:	28-31
	Иоанн	21:	1- 2
161а:	Иоанн	21:	2- 7
161б:	Иоанн	21:	7-14
162а:	Иоанн	21:	14-17
162б:	Иоанн	21:	17-23
163а:	Иоанн	21:	23-25

ПРИЛОЖЕНИЕ III. Список евангельских чтений

по листам

Матфей	28: 19-20	152a
Марк	16: 1- 6	152a
Марк	16: 6- 8	152b
Марк	16: 9-11	152b
Марк	16: 12-17	153a
Марк	16: 17-20	153b
Лука	24: 1-	153b
Лука	24: 2- 9	154a
Лука	24: 9-12	154b
Лука	24: 12-13	154b
Лука	24: 13-19	155a
Лука	24: 19-26	155b
Лука	24: 26-33	156a
Лука	24: 33-35	156b
Лука	24: 36-39	156b
Лука	24: 39-46	157a
Лука	24: 46-53	157b
Иоанн	20: 1- 8	158a
Иоанн	20: 8-10	158b
Иоанн	20: 11-14	158b
Иоанн	20: 14-18	159a
Иоанн	20: 19-24	159b
Иоанн	20: 24-28	160a
Иоанн	20: 28-31	160b
Иоанн	21: 1- 2	160b
Иоанн	21: 2- 7	161a
Иоанн	21: 7-14	161b
Иоанн	21: 14-17	162a
Иоанн	21: 17-23	162b
Иоанн	21: 23-25	163a



РУССКАЯ ЧАСТЬ САВВИНОЙ КНИГИ

ЦГАДА Фонд 381 рукопись № 14

/Москва/

Т Е К С Т



156A

КОЛИ ПОДОБАШЕ ПОСТРАДАТИ

Лука 24: 26-33

ХОУ И ВЪНИТИ ВЪ СЛАБОУ СВОЮ .

И НАУЧЬНЪ <sup>Т</sup>Ш МОСТЕА И ОТЬ КЪСЪХЪ

ПРЪ <sup>О</sup>СЪКАЗАШЕ ИМА ВЪ ВЪСЪХЪ

5 КНИГАХЪ ГЪЖЕ БАХОУ О НЕМЪ . И ПРИ

ВЛИКНИША СА ВЪСЪ ВЪНРО ЖЕ НАА

СТА . И ТЪ ТВОРАШЕ СА ДАЛЕЧЕ ИТИ .

И НАХАСТА И ГЪЩА . ОБЛАКИ СЪ

НАМА ГЪКО ПРИ ВЕЧЕРЪ ТЕСТЬ . И ПРЪ

10 КЛОНИЛЪ СА ТЕСТЬ ОУЖЕ ДЪНЪ . И КЪ

МИДЪ СЪ НИМА ОБЪЛЕЩЪ . И ПРИНИ

МЪ ХЛЕБЪ БЛАГЪИ . И ПРЪЛОМА

ДАРАШЕ ИМА . <sup>Т</sup>ШНЕМА ЖЕ ШЕРЪ

ЗОСТА СА ОУИ И ПОЗНАСТА И . И ТЪ

15 ИЩЕЗЕ <sup>Т</sup>Ш НЕГО . И РЪСТА КЪ СЕБЕ

НЕ СРДЪЧЕ АИ НАГО ГОРА БЪ ВЪ НАГО .

ВГДА ГЪШЕ КЪ НАМА НА ПЪТИ

И КАКО СЪКАЗАШЕ НАМА КНИГЪИ .

И ВЪСТАВЪША БЪ ТЪ ЧАСЪ ВЪЗВРА

20 ТИСТА СА БЪ ИГЪЛЪ . И ОБРЕТО

Параллельные тексты по Лассеманневу и Остромирову евангелиям

КОЛИ ПОДОБАШИ И°

СТРАДАТИ ХОУ

И ВЪСКРАСНАТИ

ОТЪ МРЪТЕИ

ВѢ. И КЪНИИ ВЪ

СЛАВѢ СВОИХ. 27. И

НАЧИНЪ О МОСИ

И ОТЪ ВСКЪХЪ ПРРО

СЪКАЧАНИИ ИМА

КЪНИГЪ. БЖЕ

ВЪКЪХЪ О НИМЪ ПИ

САМА. 28. И ПРИКА

ЖИША СѦ ВЪ ВЕС.

ВЪ ПЛАЖЕ ИДЪАНИ

ТИ. И ТЪ ТЕОРКА

НИ СѦ ДЪЛ ИТИ.

29. И ИЖЖДАСТЕ И СЛАВѢ

ЦИ. ОКАЖЕИ СѦ

НАМА. БЖЕ ПРИ ВЪ

ЧЕРКѢ ІСТЪ. И ПРѢ

КЛОНИША СѦ ІСТЪ

ЮЖЕ ДѢ. И КЪНИ

ДѢ СѦ НИМА БЖЕ

ЩА. 30. И ВЪІ БЖЕ ВЪ

ЗАЖЕ СѦ НИМА.

ПРИИМЪ ХАКЪХЪ

БЖЕ. И ПРѢКА

МЪ ДЪКШИ ИМА.

31. ОИЖМА ЖЕ ОТЕРЪ

ВОСТЕ СѦ ОЧИ И

ПОЗНАСТЕ И. И ТЪ

ИЩЕИ О НИО. 32. И РѢ

СТЕ КЪ СІВѢ. И ІР

ДЦЕ АИ НАО ГОРЪ

КЪ ВЪ НАО. БЖЕ

СЛА КЪ НАМА И

НАТИ. И БЖЕ СѦ

КАЗАНИИ НАМА КЪ

НИГЪ. 33. И КЪСТА

ВЪИША ВЪ ТЪ ЧАС.

ВЪКРАТИСТЕ СѦ

ВЪ ПІРАКЪ. И ОИРѢ

ТО

**154E**

СТА СЪВЪКУПАЛНА СА РЕДИНО

Лука. 24: 33-34

Г'О НА ДЕСАТЕ • ИЖЕ БАХОУ СЪ НИИИ

ГЛАВЕ • ТАКО ВЪ ИСТИНѢ ВЪСТА ХЪ

ИЗДАНИЕ ИЛИ ПЕРВОЕ ПОПРАВКА ВВЕДЕНА

• 2. №. на 5 на же бѣша на поупи • и тако са по

ВЪЗНО  
ЗНА ИЛИ ВЪ ПРЕХОМЛЕНИИ ЧЛЪБА

CENTRO  
MAYTAN 2. W. INDIANA

Въ <sup>м</sup>врѣ оно • възкръсь ꙗко <sup>т</sup>и мръ

Лука 24: 36-39

ТВЪИХЪ СТА ПОСРЕДЪ ОУЧЕНИИ

10 къ своіхъ ѿ гдѣ имъ мѣръ

ВАЛЪ • АЗЪ ИСМЪ НО БОИТО СЪ

оубога въше же са и пристра

ШЪННІ БЪІВЪШО • ИНАХОУ ДХЪ

ВИДАШЬ • И РЕЧЕ ІІМЪ ПО УЬТО

15 съможени места и по што по

МЪ ИШАОНИНА ВЪСХОДАТЬ ВЪ

СРДЦА ВАША • ВЛАНТЕ РОУТЪ МО

Н Н ПОЗЪ МОИ ТѢКО СЛѢЪ АЗЪ НѢ

СМЪ • ОСКАЖЪТО МА И ВЪДНТЕ • НА

20 КО ДХЪ ПЛЪТН Н КОСТН НЕ НМАТЬ .

КОН  
СТЕ СОВѢНН

ША СА ЕДИНОГО НА

ДІСАТЕ: Я ІЖИ

БІДІХ СЯ НИМ

34. ГЛ҃ШІ: ЯКО ВЪ П

СТІНѢ ВЪСТА

ХЪ: Я КЕІ СА СІ

МОНОУ: 35. П ТЯ ПОВѢ

Дук.  
2217.  
34.  
46.



ВЪРѢМА ОНО

ВЪ О КРЬОЪ НІОЪ О

ГЪ МЪРЪ ТАМН ХЪ

О ТА П О РЪ ДЪ ОУУЕ

НИ КЪ О ВОИ ХЪ: И

ГЛА МЪ М И РЪ

37. ВА МЪ ОУ БО М ВЪ

ШЕ ЖЕ О А Н И Р И О Т Р А

Ш Ъ Н И Б Ъ ВЪ Ш Е

М Ъ Н А А Х Ѣ Д ХЪ А И

38. Д А Ш Е П Р Е У Е Н Ъ

У Ъ Т О У Ъ М Ж Р Е Н И

Н О Т Е: Н П О У Ъ Т О П О

М Ъ Ш А Н Н И ВЪ

Х О Д А Т Ъ ВЪ О Р Ъ ДЪ

39. Ц А В А Ш А В И Д И Т Е

Р Ѣ Ц Ъ М О Н И Н О ЗЪ

М О Н: И К О У А МЪ А

ЗЪ Н О МЪ О О А Ж И Т Е

М А Н В И Д И Т Е: И К О

Д О У ХЪ П А Ъ Т И И

К О О Т И Н Е И М А А ТЪ

152A

КРЪСТАЩА НА ВЪИМА ОЧѢ И СНА . И СТѢ  
ГО ДѢУ ОУТАЩАГА БЛАГОСТИ . КСА ГЕЛИ  
КО ЗАПОВЕДА БЛАГѢ . И СЕ АЗЪ СЪ ВА  
МИ ГЕСИМЪ ВЪСА ДНН . ДО СЪКОНЫА

Матфей 28: 19-20


5 НИИГА ВЪКОУ АМІНѢ . . . ГЕВНАН  
ГО . Ѡ КРКА : ГИ . Т . НЕ ПО ПАС[И]Ѡ ПС

Марк 16: 1- 6

ВЪ ВРЕМЯ ОНО . МИНУЮЩИИ СХ  
БОЧЕ КРІНІ МАГДАЛІНИ . И КРІНА  
ИІАКОВЛА . И СА[АХ]ІНИ . КОУ  
10 ИИША АРЪКАТЪІ ДА ПРИШЕДЪШЕ  
ПОМАХОУТЪ ІЕА . И ЗЕЛО ЗАОУІРА  
ВЪ ЕДИННОУ СЖЕОТЪ ПРИДОУ НА ГРО  
БЪ ВЪ[ШЪ] ДЪШѢ СЛІЦЯ . И ГЛѢХОВ  
КЪ СЕБЕ . КТО ѠБААНТЪ НАМЪ КА  
15 МЕНѢ Т ДВЪРН ГРОБА . И ВЪЗЪРѢ  
ВЪШЕ ВНАДѢША ГАКО ѠКАЛЕНЪ БѢ  
КАМЕНЪ . БѢ БО ВВАІНІ ЗЕЛО . И ВЪЛѢ  
ЗЪ ЖЕ (ВІС) ВЪ ГРОБЪ . ВНАДѢША ГОНОШѢ  
СТАДЪШЕ О ДЕСНОУТЪ ОДѢМЪ ВЪ ОДЕ  
20 ЖДЖ БЪЛОУ . И ЖЖАСУ(ВІС) СА . ОНЪ ЖЕ  
РЕЧЕ ИМЪ . НЕ ОУЖАСАИТЕ СА ІЕА

КРЬОТАЩЕ  
 МА · ВЪНМАЮЩА ·  
 НОНА · НОТААГО  
 20. ДХАΟΥУАЩЕМА  
 БАЮОТИ ВЪОМ  
 МАНКОЗАПОВЪ

Мар.  
 XVI

1.  МНИЖВЪШНОЖ  
 БОТЪ · МАРИИМА  
 ГЪАААЗИНИ · И  
 МАРИНИНКОВАН  
 НОААОМНИ · КОУНИ  
 ШААРОМАТЫ · ДА  
 ПРИШЪАДЪШЕПОМА  
 2. ЖЖТЪНОУУОА И  
 ЗЪАОЗАУТРА · ВЪ  
 МАННЫНОЖБОТЫ  
 ПРИДОШАНАГРОБЪ ·  
 ВЪОНИМВЪШОУОЪ  
 3. АЪНЪЦЮ И ГААГО  
 АААХЖНЪОСЕВЪКЪ  
 ТООТЪВААНТЬНА  
 МЪКАМЕНЬ · ОТЪ  
 ДВЪРННГРОБООУ  
 4. НВЪЗЪРЪВЪШАВН  
 ДЪШАИМКООТЪВА  
 АИНЪБЪКАМЕНЬ  
 БЪБОВЕАННЪЗЪ  
 5. АСНВЪАЪЗЪША  
 ВЪГРОБЪ · ВНАДЪША  
 ЪНОШЪОЪАЩЪ

ОДСОНЖЖНХЪО  
 АЪНЪВЪОДСХДЖ  
 БЪАЖНОУЖАОО  
 6. ШАОАОНЪЖЕГАА  
 ГОААНМЪНСОУЖА  
 ОАНТСОАННОУОА

1526

Марк 16: 6- 8

ИШЕТЕ НАЗДРАНИНА РАСПАТАГО  
 ВЪСТА МЕСТЬ СЪДЕ СЕ МЕСТО И  
 ДЕЖЕ БѢ ПОЛОЖЕНЪ • НЪ ИДВТЕ  
 И РЪЧЕТЕ ОУЧЕНИКОМЪ ЕГО И ПЕ  
 5 ТРОВИ • НАКО ВАРЯЕТЪ ВЪИ ВЪ ПА  
 АНАТИ ТОУ И ВИДИТЕ НАКО ЖЕ  
 РЕЧЕ ВАКА • ИШЪДЪШЕ СЪЖА  
 ША О ГРОБА ИМАШЕ ЖЕ НА СТРА  
 ХЪ И ОУЖАСЪ И НИКОМОУ ЖЕ  
 10 НИЧЬСОЖЕ НЕ РЕША БОГАХОУ  
 БО СЯ :- ГЕРНАНЕ • ТЪ КАР[А] ГЛА

Марк 16: 9-11

ВЪСТАКЪ ТЪ ЗАΟΥТРА КЪ ПРЪКЪИ  
 СХВОТЪ . РАВІ СА ПРЪЖЕ ЖЕ ПРНИ  
 МАГДАЛІНИ . НЪ МОРА ЖЕ И  
 15 ЗІУНА . Ъ - КЕТЪ ОНА ЖЕ ШЪ  
 ДЪШИ . ВЪЗВЕТТИ БЪ(І) БЪШИ  
 КЪ СЪ НИИЪ . ПЛАУТОЩЕКЪ  
 СА И РЪДАРОЩЕКЪ . ОНИ ЖЕ  
 САВІШАВЪША РАКО ЖІВЪ

20 нѣсть . и выдѣнь въ ість нѣ

и шете на зарма  
ни на раупаго  
лота. н воть о  
де омыто. н де  
ж бо ложиша н  
нѣдѣте. н рѣцѣ  
твоу еникоу  
и гонитрови. и ко  
саритѣ въ нѣга

ана ентоу нѣнѣ  
те. и коже реуеамъ  
н. нотѣ шѣ дѣша бѣ  
жаша отъ гроба.  
и мѣше же и трепе  
тѣноу жа оу. и нн  
комоу же ннѣ со  
же мерѣша. бома  
хъ бо оа. + —

Мат.  
XXV



Вѣнокъ бо нѣ  
за оутра вѣ  
нѣ роуеи бо  
тѣи. и нн  
о а прѣжа е  
марини магда  
ла ннн. и з нн  
и а же н з гѣ на  
и. о едмѣ бѣ оу. она  
же шѣ дѣши

вѣ з вѣотнѣи  
дѣшннмѣ оу  
ннмѣ. и аау ж  
и емѣ. о а н рѣ  
и. а а ж и емѣ онн  
же са мѣ шѣ шѣ  
и ко жнѣ нѣ оу  
нѣ нѣ дѣ нѣ бѣ  
отѣ отѣ ннѣ



153A

Марк 16: 11-17 °

- НЕ АША ВЕРЪИ . ПО СИХЪ ЖЕ ДЪ  
КЪМЪ И НИХЪ ГЛАГОЛА  
ГЛАГОЛА СЯ ИМЪМЪ ОБРАЗОВЪ И  
ДОУЩЕМА НА СЕ[.]ЛЮ . И ЧА  
5 ШЕДЪША КЪЗЪВЪСТИТИА ПРО  
УМЪМЪ ИИ ЧЕМА ЖЕ ВЕРЪИ  
ГЛАША . ПОСАДАЕ КЪЗЪЛЖА  
ЩЕМА ИИИ . ЕДИННОМУ НА  
ДЕСАТО ГЛАГОСА И ПОНОСИ НЕ  
10 КЪРЪСТВЪНО ИХЪ И ЖЕСТО  
СРЪДЪНО ИХЪ . ГЛАГО КИДЪКЪ  
ШИКЪ ОГО КЪСТАВЪША И  
МРЪТВЪИХЪ НЕ АША ВЕРЪИ  
И РЕЧЕ ИИИ . ШЕДЪШЕ КЪ ИИ  
15 РЪ ПРОПОВЪДИТЕ . ЕВАНГЕЛИИ  
Е КСЕИ ТЛАРИ . ИИЖЕ КЪРОУ И  
МОТЬ И КРЪСТЪ СЯ СПЪСЕНЪ  
БОУДЕТЬ . А ИИЖЕ НЕ ИИЖЕТЬ ВЪ  
РЪИ ОСОУЖАЕНЪ БУДЕТЬ .  
20 ЗНАМЕНИНА ЖЕ ГЛОСЛАДОУТО

не вѣроваша ·  
 12. по онѣхъ же · дѣ ·  
 вѣ · ма · о · тѣ · ни ·  
 хъ · и · дѣ · ш · е · ма ·  
 и · я · но · а · ни · ч · е · мь ·  
 о · б · р · а · з · ы · мь · н ·  
 а · ж · ш · е · ма · на · о · с ·  
 13. а · о · н · та · ш · ѣ · дѣ ·  
 ша · по · вѣ · да · о · та ·  
 про · у · ни · мь · н · н ·  
 о · н · ѣ · ма · вѣ · р · ы ·  
 14. и · а · ша · по · о · а · ѣ · дѣ ·  
 же · вѣ · з · ле · жа ·  
 ш · е · мь · н · мь · н ·  
 а · н · н · о · м · о · у · на ·  
 а · с · о · а · т · б · и · я · но · а ·  
 н · по · но · о · н · не · вѣ ·  
 рь · ст · в · н · ю · н · хъ ·  
 и · же · о · то · о · р · б · а · н · ю ·  
 и · ко · в · н · а · ѣ · вѣ ·

ш · н · мь · и · ро · вѣ ·  
 о · та · вѣ · ша · н · з · мь ·  
 р · т · в · ы · хъ · не · вѣ ·  
 15. ро · в · а · ша · н · ре ·  
 у · с · н · мь · ш · ѣ · дѣ ·  
 ш · е · вѣ · вѣ · о · б · ы · м · н ·  
 р · ѣ · про · по · вѣ · да ·  
 н · т · е · с · у · а · н · г · л · н · н ·  
 вѣ · о · с · н · т · в · а · р · н ·  
 16. и · же · вѣ · р · о · ж · н · м · е ·  
 ть · н · к · рь · о · т · н · ть ·  
 о · а · о · по · с · е · н · ѣ · б · ѣ · де ·  
 ть · а · н · же · не · н ·  
 м · е · ть · вѣ · р · ы · о ·  
 о · ж · де · н · ѣ · б · ѣ · де ·  
 17. ть · з · на · м · е · н · н · н ·  
 же · вѣ · ро · в · а · ѣ · ш · н ·  
 н · мь · по · о · а · ѣ · дѣ ·  
 о · т · ро · у · мь · ть · о · n ·



И  
 МЕНЕМЪ МОИМЪ  
 БВОДИ ИЖДЕ ИЖ  
 ТЬ. ИАЗЫКИМЪ  
 3 ГАЛТЪ НОВА  
 18. ВЪРЖНАХЪ ЗЫН  
 И ВЪЗЪМЖТЬ  
 АЩЕ НОВА МРТЬ  
 НОВА ТО НОВА ИЖ  
 ТЬ. ИИУЪ ТОЖЕ  
 НХЪ НОВА ДАНТЬ  
 НА НЕДАЖЖЪ ИМ  
 ИРЖИМЪ ВЪЗАО  
 ЖАТЬ. НОВА ДРА  
 19. ВНЕЖДАТЬ ГЪ  
 ЖЕ ИТО. ПОГЛАНИ  
 НИГО КЪ НИМЪ  
 ВЪЗНЕСОЖНАНЕ

БО НОВА ДЕ. ОДЕСНЖ  
 20. ИЖЕ БЛА ОНИЖЕ И  
 ЗШЕДАШЕ. ПРО  
 ПОВЕДАША ВЪ  
 ОЖДОУ ГОУПОПЪ  
 ШЕ ОТВОУЖШОУ  
 ПОЛОВО ОУТВОРЬ  
 ЖАЖШОУ. ПООАЪ  
 ДЪ ОТВОУЖШИ И  
 МИЗНАМЕНИ И  
 АМИНЬ.

1. СЕА. ОУТВОУ. ГАА. ТАА.

Лук.  
 1.



1. И ДИ ИИ  
 ЖЕ ОЖБОТЫ  
 ЗЪА ОРАНОПРИ  
 А ОШАЖЕНИ НА  
 ГРОБЪ. НЕОЖЩА  
 ИАЖЕ ОУГОТОВА  
 ША АРОМАТЫ  
 ИИЪ ИИА ОЪ  
 2. ИИИИ

154A

Лука 24: 2- 9

ОБРѢТѢ ХЕ КАМЕНЬ <sup>Т</sup>ГРОБА <sup>Ѡ</sup>  
ГРОБА . И КЪНУВѢША НЕ ОБРѢТѢ  
ТЕЛЕСЕ Г҃А <sup>ІС</sup> . И ГРЕСТЬ НЕ ДОУГІ  
СЛАЩЕИ СЯ <sup>О</sup> СЕИ . И СЕ ІІХ  
5 ХА ДѢКА СЧАСТІ КЪ НИХЪ . КЪ  
РИЗАХЪ БЛЩАЩАХЪ СЯ .  
ПРѢСЧРАШЕМАИ ЖЕ ПЕРЪ  
ШЕИ . ИЛИ И ПОКЛОНИШЕИ  
ЛИТЕ НА ЗЕМЛѢ . РѢСТЕ КЪ НИ  
10 КИ ЧТО ИЩЕТЕ ЖИЛИЩЕ СЪ  
КРѢТЪИИ . НѢСТЬ СЕДѢ НЬ (НІС)  
КЪСТА . ПОКЛАНЯТЕ Г҃АКО ЖЕ  
Г҃А КЛИ . ЕЩЕ СЪІ КЪ Г҃АЛИА  
И Г҃А . Г҃АКО ПОДОУАЕТЕ СІИХ  
15 <sup>О</sup> Г҃А ВЪСКОУЮУ . ПРЕДАНОУ БЫ  
ТИ ВЪ РОУТЕ <sup>Р</sup>УЛКХ ГРѢШНИ  
КОУ . И РАСПАТОУ БЫТИ И . Г҃ .  
ДНЬ ВЪСКРѢНОУТИ . И ПОМА  
НОУША Г҃АИ Г҃ЕГО . И ВЪЗВРАТИ  
20 ША СЯ <sup>Ѡ</sup> ГРОБА . ВЪЗВѢСТИША

ОБРЪТО  
ША ЖЕ КАМЕНЬ  
ОТЪ ВАЛЕНЪОТЪ  
3. ГРОБА НЯЪШЬ  
ДЪША НСОБРА  
ТОША ТЪАВОСГА  
4. НГОА НЕМОТЪ  
НЕДОМНОЛАШЕ  
МЪОМНМЪООС  
МЪ НОСМЖЖА  
ДЪВАОТАОТЪВЪ  
НИХЪ ВЪРНЗА

ХЪБАЪЩАЩА  
3. ХЪОА ПРИОТРА  
ШЪНАМЪЖЕБМ  
ВЪШАМЪНМЪ  
Н ПОКЛОНЪША  
МЪАНЦАНАЗЕ  
МАЖ РЕНООТА  
НЪННМЪ УЪТО  
НШЕТЕЖНЛАА

ГО ОЪМРЪТЪМ  
5. НМН НЪОТЪОЪ  
ДЪНЪВЪОТА  
ПОМАНЪТЕМНО  
ЖЕГЛАВАМЪ  
ШТЕОМВЪГААН  
7. ДЕНГЛМ НМО  
ПОДОБАНЪОНОУ  
УДЪОКОУОУМОУ  
ПРЪДАНОУБМ  
ТНВЪРЖЦЪУЛО  
ВЪКЪГРЪШЪНН  
КЪНРАОПАТОУ  
БМТН НТРЕТН  
НАНЪВЪОКРЪ  
НОМЖТН ННО  
МАНЖШАГАМ  
9. НГО НВЪЗВРА  
ШЪШАОАОТЪ  
ГРОБА ВЪЗВЪ  
ОТНША



ВЪОАОН  
ИДННОМОУНА  
ДСОАТЕ·НВЪОВ  
МЪПРОУННМЪ  
10. БЪАШЕЖЕМА  
ГДААЫННМА  
РНМ·ННОАНА·  
НМАРНМНМ  
КОВАМ·НПРО  
УМАОЪННМН  
МАЖЕНГЛААХЖ  
КЪАПАОМЪОН  
11. НМВНШАОА

ПРЪДЪННМН  
НКОБАААН  
ГЛННХЪ·ННЕ  
НМЪАХЖНМЪ  
12. ВЪРЪПЕТРЪ  
ЖЕВЪОТАДЪ  
ТБУЕКЪГРОБОУ  
НПРННННЪ  
ВНАЪРНЪ  
НДННЪЛЕЖА  
ША·ННАВЪ  
ОСБЪДНВАОА  
БМВЪШОУОУ  
МОУ·

(Ъ) Т Н Е  
· БЕН О НО Г(АН)

Н<sup>о</sup> ерѣ

МА· 12. Н

ТРЪ ЕЪ

СТЪЕЪ·

ТЕН КЪ ГРО

НОУ· Н ПРННЪ

ВІДЪ РІНЪ Л

ЖАЩА ЕДННЪ·

Н ПДЪ ЕЪ СІКЪ Д

ЕА СМ БМВЪНОУ

ОУМОУ· 13. Н С ДЪЕЪ

Ъ ПУХЪ БМСТЕ·

НДЖНТЪ ЕЪ ТЪ

ЖАД ДНН· ЕЪ Е

СЪ БССТАЩІКЪ·

LUKAS  
24.



ISSA

Лука 24: 13-19

- леве . <sup>2</sup>з . <sup>т</sup>а ии-елѣа . <sup>т</sup>ен (vic) же ииѣ  
 ѣмоуѣ . и . та бесѣдокаста къ  
 себе ѡ вѣхъ приклагоуѣши  
 хъ са сирѣ . и <sup>ѣ</sup>бѣ . бесѣдоуѣ  
 5 ѡиѣ ииѣ и сътазаѣѡиѣ /vic/  
 са . и салѣ <sup>т</sup>с приближихъ  
 са иѣаше съ ииѣа . ѡуи же  
<sup>т</sup>ѣѣо дрѣхаста са д[а] ѣѣо не по  
 знаѣта . реѣе къ ииѣа : уѣто  
 10 сирѣ слокеса си . ѡ ниѣхъ же съ  
 тазаѣта са къ себе иѣлоуѣа  
 и <sup>т</sup>ѣста драхѣа . ѡкѣѡакъ  
 же <sup>т</sup>ѣднѣ <sup>т</sup>ѣмоу же ииѣа кле  
 ѡиѣа . реѣе къ нѣмоу . <sup>т</sup>ѣѣ ли  
 15 <sup>т</sup>ѣднѣ пришѣльѣѣ ѣси въ и  
<sup>т</sup>ѣлѣ . и не ѡуѣ бѣѣѣши  
 хъ въ нѣмъ въ дѣни сиѣа . ре  
 ѣе же къ ииѣа кѣѣхъ . ѡна  
 же рѣста ѣмоу . <sup>т</sup>ѣѣе ѡ <sup>т</sup>ѣѣ  
 20 назаараниѣ . иѣѣе <sup>ѣ</sup>бѣѣ мѣхъ (vic)

стидий шистъ  
десать ѿ нѣрмъ.  
ѿже ѿма ѿма  
оуся. 14. ѿ та вистъ  
доказети къ се  
вѣ. ѿ вѣхъ при  
ключенійхъ сѣ  
сѣхъ. 15. ѿ вѣ вѣ  
сѣдоуѣнѣма ѿма  
ѿ сѣтавѣнѣма  
сѣ ѿма. и се самъ  
нѣъ приближи сѣ  
идѣше с нима  
16. ѿчи же дрѣж  
ѣти сѣ да (е)го не  
познаѣте. 17. Рече  
же къ нима что  
сѣтъ сѣрѣса сѣ  
е нѣхъже сѣтава  
ѣта сѣ къ сѣбѣ ѿ  
дѣца и ѣста дрѣ  
сѣла. 18. ѿтѣхѣца  
вѣ же едѣнъ. ѿ  
моу же ѿма кѣи  
ѿна. рече къ нѣмъ:  
Тѣи ѿ едѣнъ  
принѣлецъ ѣси  
вѣ нѣрмъ. ѿ не  
чо вѣхѣнѣи  
хъ вѣ нѣмъ вѣ  
дѣни сѣбѣ: 19. ѿ рѣ  
че къ нима кѣи  
нѣхъ. ѿна же рѣсѣ  
ѣмоу. Тѣи ѿ нѣхъ  
начарѣи. ѿже кѣи  
мѣжѣ

1556

Лука 24: 19-26

<sup>о</sup>пѣръ снѣлъъ дѣломъ и слоко  
 мѣ . прѣдѣ бѣи и въстѣи агодь  
 ки и како и прѣдѣша архирейи  
 и кнази наши на осужденіе съ  
 5 мръти и распѣша и . мѣи же на  
 дѣахомъса . тако съ і-вѣтъ хотѣ  
 ижебѣиити (vic) ижеа . мѣ и налѣ[вѣ]  
 стѣи снѣи третии се ань и  
 маѣ ань . шнеле же си бѣи мѣ  
 10 и жѣи и[ѣ] кѣи ѡ насъ оужа  
 сиша мѣи . бѣиѣша рано оу і-ро  
 ба . придоша глѣа . и гавленіи  
 аиѣлъ вѣдѣша . иже глѣотъ и  
 жиба . ідоша же мѣи ѡ насъ  
 15 кѣ пробоу и обрѣтоша тако .  
 тако же и жѣи рекоша . само  
 го же не вѣдѣша . и тѣ рече кѣ  
 ниша . о несъмѣисаьна и мѣдѣ  
 льна срдѣмъ вѣровати о въ  
 20 стѣхъ . таже глѣа прии . не та

прро • снл  
нъ дѣломъ ѿ сло  
вомъ • прѣдъ ебѣ  
ѿ всіми людѣми  
20. и како прѣдаш(м)  
ахнерен и кнѣзи  
наши на естѣде  
нне сѣмъ • и и  
распаишѣ 1. 21. мѣи  
же надѣхомъ сѣ •  
ѣко сѣ істѣ хотѣи  
ѿвѣдѣти ѿялѣ •  
нъ ѿ надѣ сѣсѣми  
трѣти сѣ дѣ дѣи  
имѣтъ • ѿиѣже  
сѣ быша • 22. і же  
ны ітерѣи ѿ на  
сѣ ѡжасниша ны  
вѣнѣтѣи рано ѡу  
грозѣ • 23. и не ѡбрѣт  
ша тѣмѣи іго при  
дѣ гѣлѣшѣ • ѿ ѡвѣи  
ни ѡиѣла вѣдѣ  
вѣша • іже ѿ гѣлѣ  
ты жѣлѣ • 24. ѿ ѿ  
дѣ ітерѣи ѿ насѣ  
къ грозѣ ѿ ѡбрѣтѣ  
такѣ ѣкоже ѿ жѣнѣи  
рѣша • сѣмого же  
не вѣдѣша • 25. ѿ тѣ  
рѣи къ нѣмѣ • (п)  
нѣрѣоу мѣнѣтѣ •  
ѿ моу дѣмѣи сѣи  
мѣ вѣрѣтѣи  
ѡ вѣсѣхѣ ѣже гѣлѣ  
ша прѣи — 26. ѿ тако

157A

Лука 24: 39-46

- Ѣ́АКО ЖЕ МЕНЕ ВЪДАНТЕ НМОУЩА . И  
сѣ рекѣ показа нѣмъ роуѣ нѣ но  
зѣ нѣ ребра своѣа . ꙗ́коже же не кѣ  
роуѣощекѣ нѣмъ ѡ радостнѣ  
5 нѣ ѡтхлѣбѣ сѣ . реуѣ нѣмъ . нѣма  
те а́нѣ что сънедьно съде . онѣ  
же даша ѡмоу рѣбѣмъ печенѣмъ  
ѡдѣтъ . И ѡ бѣуѣлъ сътъ . нѣ гада  
прѣдѣ нѣмъ проуѣѣ дасть нѣ  
10 мѣ . И реуѣ нѣмъ сѣ соуѣтъ слоко  
сѣ ꙗ́же ꙗ́ахѣ ва́мъ . ꙗ́коже съ ка  
мѣ съ . ꙗ́ко подобаетъ съконѣ  
ѡдѣ сѣ въстѣмъ на́писанѣмъ  
мѣ въ за́конѣ мо́стовѣ И прѣрѣ  
15 хѣ . И [пѣса] а́вѣхѣ ѡ мѣ . т[о]  
гда ѡѣръзѣ нѣмъ оуѣмъ да разоуѣ  
мѣѣѣѣ кнѣиѣмъ . И реуѣ нѣмъ  
Ѣ́АКО ТАКО ПИСАНО ЕСТЬ И ТАКО  
ПОДОБАШЕ ПОСТРАДАТИ ХОУ .  
20 нѣ въскрѣсноуѣти ѡ мѣтъмъ  
хѣ

и кожема видан  
10. теныща · ноере  
кѣ · показанъ  
11. ржцѣннозѣ и  
шехеневъроумъ  
шемънмъотъ  
радоотн · н уоу  
дашемъоареуе  
нмънматсан  
уѣтообънъдѣно  
12. оѣде оннжедаша  
нмоурумънпеуе  
нмъуаотъ · нотъ  
13. бѣуеаѣотътѣ и  
прннмъпрѣдъ  
14. ннмнѣотъ рѣуе  
женмъооѣтѣоло  
оооамжегла хънъ

самъншеоѣотъа  
мннкоподобантъ  
оѣконъуатноавъ  
оѣмънапноанн  
нмъвѣзаконъмо  
оооѣннъпророцѣ  
хъннъпоааъмъ  
15. хъомъннъ тогда  
отъвѣръзенмъ  
оумъ · даразоу  
мъжтъпноаннн  
16. нрѣуенмъ мнота  
копноаннотън  
такоподобашено  
отрааати хъоу · и  
вѣоеръонжтнотъ  
мърѣтѣмнхъ



- тре
17. ТИИДЪИИ НПРО  
ПОСЪДАТНОСЪИ  
МАМОПОКААНИЮ  
НОСТАВАННЮГРЪ  
ХОМЪ. ВЪВЪОУХЪ  
ИЗМЦЪХЪ. НАУЪ  
ИШЕОТЪНЕРОВОА  
18. АНМАВМХЕМОТСЪ  
ВЪДЪТСАНОИЪ  
19. ПОСАЪ. ПОСЪАЮ  
ВЪТОВАНИЮОЦА  
МОИГОНАИ. ВМ  
ХЕОДЪТСЪГРА  
ДЪНЕРОВОААИИЪ  
ОЦЪ. ДОИДЪХЕО  
КАУУТСОМОИАО

30. МОЪАМШЕ НЗЕ  
ДЪХЕАВЪИЪДО  
ВНДАННА. НВЪ  
ЗДЕНГЪРЖЦЪОВО  
НЕААГООАОВНА  
31. НЕМОТЪ. СГДАБАА  
ГООАОВАМШЕА  
ОТЪОТЖНОТЪИИ  
ХЪ. НЕВЪЗНОШАА  
32. ШЕОАНАНСКО НТИ  
ПОКАОИЪШЕОАИ  
МОУ. ВЪЗВРАТИ  
ШАОАВЪНЕРОВОА  
АИИЪОЪРААОТИ  
33. МЪСАИКОЖ НЕВЪ  
АХЪВМНИИЪВЪ  
ЦЪРЬКЪИИ. ХВА  
АИШЕНЪААГООАО  
САЩЕБААМИИЪ + —

СЛА. ОУАНОНА. РАА. СД.



158a

Въ единому сѣботоу мѣина магда  
лѣиѣ приде за оутра рече сѣи тѣ  
мѣ на гробѣ . и видѣ камень възъ  
тѣ ѿ гроба . теуе же ѿ приде къ  
5 симону петроу . и къ дроутѣмоу  
оутеникоу него же аговлаше іѿъ . и  
гѣа нѣа . възаша гѣа ѿ гроба и не  
вѣмъ кѣде и положиша . и зиде  
же петръ ѿ дроутѣи оутеникъ  
10 іѣашета оба къ гробу тоуаа  
шета възкоуѣ . ѿ дроутѣи оуте  
никъ теуе скрорѣѣ /sic/ петра . и при  
де прѣжде къ гробу ѿ приникъ  
видѣ ризѣи лежаща . обауе нѣ не  
15 вѣиде придеже ѿ симонъ петръ  
вѣследъ него . ѿ вѣиде прѣжде  
въ гробѣ . ѿ видѣ ризѣи лежаща  
ѿ сѣдаръ нѣе бѣ на главѣ него . не  
сѣ ризѣи лежащъ . нѣ осовѣ сѣ  
20 вѣтѣ на единомъ мѣстѣ . то

Иоанн 20: 1- 8

1. **В** СЕДЬ. ОУАНОА. СЕД. ГД.

10.  
XV.  
1.



Ъ И Д Н Н М Н  
ЖЕ О ЖЕ О Т М

М А Р И И М А Г Д А  
А М И И . П Р И Д Е  
З А О У Т Р А . Е Ш Е О Ж  
Ш И Т Ъ М Ъ Н А Г Р О  
Б Ъ И В И Д Ъ К А  
М Е Н Ъ . В Ъ З А Т Ъ

2. О Т Ъ Г Р О Б А Т Е У Е  
Ж Е . И П Р И Д Е К Ъ О М  
М О Н О У П Е Т Р О У  
Н К Ъ Д Р О У Г О У  
О У М О У О У У Е И И  
К О У . И Г О Ж Е А Ю  
Б А М А Ш Е И Т О И  
Г Д А И М А В Ъ З А  
Ш А Г А О Т Ъ Г Р О  
Б А . И Н С В Ъ М Ъ  
К Ъ Д Е П О Л О Ж И

3. Ш А И И З И Д Е Ж Е  
П Е Т Р Ъ И Д Р О У Г Ы  
Н О У У Е И И . Ъ . И  
Д Ъ А О Т А К Ъ Г Р О

4. Б О У Т В У А А О Т А

ЖЕ О Б А В Ъ Н О У П Ъ  
И Д Р О У Г Ы Н О У У Е  
И И К Ъ Т В У О Н О  
Р Ъ И П Е Т Р А . И П Р И  
Д Е П Р Ъ Ж Д Е К Ъ  
5. Г Р О Б О У И П Р И И И  
К Ъ . В И Д Ъ Р И З Ы  
Л Е Ж А Ц И А О Б А У Е  
6. Н С В Ъ И И Д Е П Р И  
Д Е Ж Е И О И М О Н Ъ  
П Е Т Р Ъ . В Ъ О Л Ъ Д Ъ  
И Г О . И В Ъ И И Д Е  
П Р Ъ Ж Д Е В Ъ Г Р О  
Б Ъ И В И Д Ъ Р И  
З Ы Л Е Ж А Ц И А  
7. Н О У Д А Р Ъ . И Ж Е  
Б Ъ Н А Г А А К Ъ И  
Г О . Н С О Ъ Р И З А  
М И Л Е Ж А Ц Ъ И Ъ  
О О О Ъ . О Ъ В И Т Ъ  
И А И Д И И Н О М Ъ  
8. М Ъ О Т Ъ Т О

15815

ГДА ЖЕ ВЪННАДЕ И ДРОУТЪИИ ОУЧЕ  
НИКЪ . ПРИШЕДЪИ ПРѢЖЕ КЪ ГРО  
БОУ И ВЪДѢ И ВЪРОКА НЕ ОУБО  
ВЪДАХОУ КНИГЪИ . ГАКО ПОДОБА  
5 ГЕТЬ ГЕМОУ <sup>Т</sup> ИРЬТВЪ ИИХЪ ВЪ  
СКРЬСНОУТИ . ИДОСТА ЖЕ ПАКЪИ  
КЪ СЕБЕ ОУЧЕНИКА . ДИКАЩА СЯ  
<sup>Х</sup> ИЕРУСИМЪ . И . <sup>Т</sup> ИОАНА :

Иоанн 20: 8-10

<sup>В</sup> ВРѢША ИРѢША СТОГАШЕ ОУ ГРОБА

Иоанн 20: 11-14

10 КЪМЪ ПЛАЧУЩИ СЯ ГАКО ЖЕ ПЛАКА  
ШЕ СЯ . И ПРИИМИТЕ ВЪ ГРОБЪ . И . ВЪ  
ДѢ ДЪБА АНГЛА ВЪ БѢЛАХЪ РИЗѢ  
ХЪ СЕДАЩА . ЕДИНОВО ОУ ГЛАКЪИ  
И ЕДИНОВО ОУ НОГОУ . ИДЕЖЕ БѢ  
15 ЛЕЖАЛО ТѢЛО ИСѢО . И ГЛАСТА ГЕН  
ЖЕНО УТО ПЛАЧЕШИ СЯ . ГЛА ИМА  
ГАКО ВЪЗАША ГДА МОЕГО И НЕ ВЪ  
МЪ КЪДѢ ПОЛОЖИША И . И СЯ РЕКЪ  
ШИ ОБРАТИ СЯ ВЪСПАТЬ . И ВЪДѢ  
20 ВЪ СТОГАЩА . И НЕ ВЪДАШЕ ГАКО

ГДА  
ЖЕВЪННДЕН  
ДРОУГМНОУЕ  
НИКЪ · ПРИШЪ  
ДЪНПРЪЖАЕ  
КЪГРОВОУ · НВН  
ДЪНВЪРОВА  
О · НСОУБОВЪДВА  
ХЪНЪННГЪ · Н  
КОПОДОВАНТЬ  
НМОУ · ОТЪМРЪ  
ТВМХЪВЪОКРЪ  
О · НЖТН · НАОСТА  
ЖЕНАКМНЪОС  
БЪОУУСННА · —

ГДА · ОТЪННО · НА · ГЛА · ТА · —

10. **В**ЪРЪМАО  
11. НО · МАРИИ  
СТОМАШЕОУ  
ГРОБА · ВЪ  
НЪНЛА  
У · Ж · Ц · Н · О · Ж · М  
КОЖЕПААКАА

ШЕОМ · ПРИННУЕ  
12 ВЪГРОБЪ · НВН  
ДЪДЪВААНГЛА  
ВЪБЪЛАХЪ ОВ  
ДАЩА · МДННО  
ГООУГЛАВЪ · Н  
МДННОГООУНО  
ГОУ · НАЖЕБЪАЕ  
ЖААО · ТЪАОНТОО ·  
13. ВО · НГЛАОТАННО  
НА · ЖЕНО · УЪТО  
ПАЛУСННОМ · ГЛА  
НМА · И · НОВАЪЗА  
ШАГЪМОНГО · Н  
НЕВЪМЪНЪАЕ  
НОЛОЖНША · Н  
14. НО · ПРЪКЪШН · О  
БРАТНОАВЪОНА  
ТЪ · НВНДЪНТОА  
ОТО · А · Ц · А · Н · НЕВЪ  
ДЪАШЕВНКО

159A

Иоанн 20: 14-18

- ІСЪ РЕСТЬ . І'ЛѦ РЕН ІСЪ ЖЕНО УТО  
ПЛАЧЕШИ СѦ КОГО ИЩЕШИ . ОНА  
ЖЕ ИБНАШИ ЯКО ВРЪТОГРАДЪ /sic/  
НИКЪ РЕСТЬ . И І'ЛѦ РЕМОУ ІНЪ А  
5 ЦЕ ТЪІ ВЪЗДѦЛЪ НІ ЕСИ . ПОКЪ  
ЖДЪ НІ МѢНѢ КЪДѢ НІ ЕСИ ПО  
ЛОЖИЛЪ . НІ АЗЪ ВЪЗЪМОУ НІ .  
І'ЛѦ РЕН ІСЪ КРІПЕ . ОБРАЩЬШИ  
ЖЕ СѦ ОНА І'ЛѦ РЕМОУ РЕКРЕ  
10 ИСКЪ РАВЪІ-РЕЖЕ НАРИЩАЕ  
ТЬ СѦ ОУПРЕЧЕНО . І'ЛѦ РЕН ІСЪ  
НЕ ПРИКАСАИ СѦ МЕНѢ . НЕ ОУДО КЪ  
ЗНАДОХЪ КЪ ОУЖЪ МОЕМОУ . НЪ (в1о)  
ИДИ КЪ БРАТНІИ МОЕИ . НІ РЪ  
15 ЧИ ИМЪ . ВЪСХОЖДОУ КЪ ОУЖЪ  
МОЕМОУ НІ ОУЖЪ (в1о) КЪШЕМОУ .  
КЪ БОУ МОЕМОУ И БОУ ВАШЕМОУ .  
ПРИДЕ ЖЕ МРІИ-А МАГДАЛЪИНИ  
ПОВѢДА-ОШИ ОУЧЕНИКОМЪ  
20 ЯКО ВИДѢХЪ ІА . НІ СИ РЕЧЕ РЕН .



НГО

15. НСТЬ ГЛАНННГО  
ЖЕНО · УЪТОПАА  
УЕШНОА КОГОИ

ШТЕШН ОНАЖЕ  
МЪНАЩН И КО  
ВЪРТОГРАДАРЬ  
КОТЬ · ГЛАНМОУ  
ГНАШЕШЪ  
ЗАЛЪНОНИГО ·  
НОВЪЖДЪМЪ  
НЪ · КЪДЕНОИ  
ПОЛОЖНАЪИГО ·  
НАЗЪВЪЗЪМЖ.

16. Н ГЛАНННГО  
МАРНИ · ОБРАЩЬ  
ШНЖЕОМОА ·  
ГЛАНМОУ РАВ  
ВОУНИ ИЖЕНА  
РНЦАНТЬОМОУ  
17. УНТЕАЮ ГЛА  
НННГО · НВПРН

КАОАНОАМЪ  
НЪ НЕОУБОВЪ  
ЗНАОХЪНЪОЦОВ  
МОИМОУ НАИ  
ЖЕКЪБРАТНИ  
МОИИ · ПРЪЦИ  
НМЪ ВЪОХО  
ЖАЖНЪОЦОВ  
МОИМОУ · ПОЦОВ  
ВАШЕМОУ НБО  
ГОУМОИМОУ ·  
НЕОУВАШЕМОУ  
18. ПРНДЕМАРНИ  
МАГДААЛНИИ  
ПОВЪДАЖШН  
ОУУЕНИКОМЪ  
ИКОИНАДЪГА  
НОКРЕУЕИИ ·

1596

Иоанн 20: 19-24

• пн<sup>с</sup>

N . T  
ERJ'AHIB • + • W HOANA

B NO  
ROY  
FO NO  
FO NO

СѢДИ ПОЗДѢ ВЪ ДНѢ ОНѢ . ВЪ ГЕДИ  
НОУ СХБОТОУ . НІ АВЪРЬМЪ (sic) ЗАТВО  
РЕНОУ . НДЕЖЕ БАХОУ ОУ

5 ЧЕСТИ И ЕГО СЪБЪРАНИ ЗА СЪРА

къ нѣодѣискъ • приде іс ѿ ста

посредѣ ихъ ѿ гл҃а нмѣ ѿи

рѣ ВѢМѢ . ѿ сѣ рекъ показѣ ѿ

въ роуѣхъ и нозѣхъ и ребра сво

10 ГЛАВА • ВЪЗДРАДОВАША ЖЕ СА ОУТО

НИЧЕ ВИДЕВШЕ ГЪ - РАВО ЖЕ

НИМЪ ПЛКЪ: МИРЪ ВАМЪ • ТАКО

же посъла ма оѣъ н ѡзъ посъла-о

ВЪІ Н СЕ РЕКЪ ДОУНѦ [Н ГЛѦ] НІМЪ

15 принімає дхъ стѣи нмъ

же <sup>т</sup>шпoуcтнѣ грѣхы <sup>т</sup>ѡ

ПЖСТАТЬ СЯ НІМЬ • НІМЬ ЖЕ

ДРЪЖИТЕ ДРЪЖАТЬ СЯ • НІМЪ.

ДОМА ЖЕ ПЪДННЪ Т ОБОРО НА ДВ

## 20. СЛѢДЪ НАРЪЧАНЬИ БЛЪЗНЬ

СЛА. ОУЧНОМА. ГАА. ГИ

10.  
XX.  
19.



ЖЩОУПОЗДѢВЪ  
ТЪДНЬ ВЪИДН  
НЫНОЖБОТЫ  
ИДВЪРЬМЪЗА  
ТВОРЕНАМЪ ИДЕ  
ЖЕБЪХЖОУУСНИ  
ЦНИГООБЪБРАНН

ЗАОТРАХЪИЮДЕН  
ОКЪ ПОНДЕІОНОТА  
ПООРЪДЪНХЪ ИГЛА  
НЫМЪ+МНРЪВАМЪ+  
10. НОСЕРЕКЪ ПОКАЗАН  
МЪРЖЦЪНРББРАОНО  
И+ВЪЗДРАДОВАША  
ЖЕОМОУУБНИЦНИ

21. ДВЪШЕГЛА+РЕУСН  
МЪІОПАКЫ+МНРЪ  
ВАМЪ+МНОЖЕНОСЪ  
ААМОЦЪНАЗЪПО  
22. ОМЛААЖВЫ+НОСЕРВ  
КЪДЖИЖИГЛАНЫМЪ+  
ПРИНЫТЕДХЪ  
23. ОТЪИ+НЫМЪЖЕОТЪ  
ПОУОТНТЕГРЪХЫ  
ОТЪПОУОТАТЬОА  
НЫМЪ+НИМЪЖЕДЪР  
ЖИТЕДЪРЖАТЬОА  
24. ИМЪ+МОМАЖЕНДН  
НЪОТЪОБОЮНАДЕ  
ОАТЕ НАРЦАНМЫ  
ИБАНЗНЪ



160A

Иоанн 20: 24-28

- ЧѢ НЕ БѢ ТОУ СЪ НИМѢ . ГЕГДА ПРИ  
 ДЕ ІС . ГЛААХЖ ЖЕ ГЕМОУ ДРОУЗН  
 ОУЧЕНИЦИ ВИДѢХОМЪ ГЛА . ОНѢ  
 ЖЕ РЕЧЕ НИМЪ . АЩЕ НЕ ВЫИДЖ  
 5 НА РОУКОУ ЕГО НАЗВЪ ГВОЗДА[Н]  
 НИЗІА . НІ ВЪЛОЖЖ ПРѢСТА  
 МОЕГО ВЪ НАЗВЖ ГВОЗДА[Н]  
 НЖЖ НІ ВЪЛОЖЖ РОУКЪМО  
 ГЕГДА ВЪ РЕБРА ЕГО НЕ НМОУ ВЪ  
 10 РЪІ . НІ ПО ОСМИ ДНѢ НІ ПАКЪІ БА  
 ХОУ ВЪИЖТЪ ОУЧЕНИЦИ ГЕ  
 ГО . НІ ФОМЪ СЪ НИМІ . ПРИДЕ ЖЕ  
 ІС ДВѢРЬМЪ ЗАТВОРЕНОМЪ .  
 НІ СТА ПОСРЕДѢ НІ РЕЧЕ НИМЪ МІ  
 15 РЪ ВАМЪ . ПОТОМЪ ГЛА ФОМЪ  
 ПРИИМЪСИ (ВІО) ПРѢСТЪ (ВІС) ТВОИ СЪМО  
 НІ ВЫИДЪ РОУЦЪ МОИ . НІ ПРИИЕ  
 СИ РОУКОУ ТВОЮ . НІ . ВЪЛОЖИ  
 ВЪ РЕБРА МОЯ НІ НЕ БОУДИ  
 20 НЕВѢРЬНЪ МЪ ВѢРЬНЪ .

цѣ небѣ  
тоу оѣнныи · нгда  
25 придею + глаа хж  
женимоу а роузи  
оууеници + виа ѡ  
хомъ га + онъ жере  
уенимъ + аще не ви  
жда на ржкоуниго ·  
изъвыгвозднны  
иа · н вѣа о жжнѣ р  
отамонго · вѣнзвж  
гвоздннжж · н  
дѣа о жжжжжмо  
жжвѣребрамо · не н  
26 мжжвѣры + нноооми

дѣнѣ · пакыбма  
хжвѣнжтрѣоууе  
нициниго · ндоома  
оѣнныи + придею  
дѣрѣмъ затворе  
намъ · нотапоорѣ  
дѣ · нглаамъ + ми  
27 рѣвамъ + потоми  
гладоми + прине  
оннѣротѣ твоиоѣ  
мо · нвнждѣржцѣ  
мон + нпринеопрж  
нжтломи · нвѣао  
жнвѣребрамо ·  
ннебж · ннебѣрѣ  
28 нѣнѣвѣрнѣ +

1006

И ѿѣша <sup>т</sup>ѡма и рече <sup>т</sup>емоу .  
Г<sup>д</sup>ь мой и б<sup>г</sup>ь мой г<sup>д</sup>а емоу їс<sup>х</sup> .  
Г<sup>д</sup>ако . вѣдѣхъ мѧ верова . б<sup>г</sup>аже

Иоанн 20: 28-31

ни не вѣдѣвшеи веровахъ  
5 шем . многа же знаменїѧ съ  
твори їс<sup>х</sup> предъ о<sup>у</sup>ченикы  
своими г<sup>д</sup>аже не сътъ писа

на въ книгахъ сїихъ . си же  
писана б<sup>г</sup>ша да вероу име

10 те г<sup>д</sup>ако їс<sup>х</sup> г<sup>д</sup>сть хс<sup>х</sup> с<sup>и</sup>мъ б<sup>ж</sup>и .  
и да вероу<sup>т</sup>оше животъ (в<sup>с</sup>) къ  
уб<sup>л</sup>н<sup>и</sup> имате къ<sup>и</sup> има е<sup>г</sup>о:  
б<sup>г</sup>и<sup>и</sup> аме (в<sup>с</sup>) . т . ѡ поана

Иоанн 21: 1- 2

**В**ъ время о<sup>н</sup>о . г<sup>д</sup>аи сѧ їс<sup>х</sup> о<sup>у</sup>чени  
15 комъ своимъ . в<sup>с</sup>ставъ изъ м<sup>р</sup>ъ /sic/  
т<sup>в</sup>рихъ . на мори п<sup>и</sup>вернадыте (в<sup>с</sup>)  
мъ . г<sup>д</sup>аи сѧ имъ тако . бахоу  
къ<sup>и</sup>х<sup>и</sup> с<sup>и</sup>монъ п<sup>е</sup>тръ . и ѡма  
нарича<sup>т</sup>елыи б<sup>л</sup>изнычъ . на  
20 ѡана<sup>н</sup>аъ . иже б<sup>г</sup>е ѡ кана г<sup>л</sup>а<sup>н</sup>аъ

Н О Т Ъ В Ш А Д О М А Н Р Е У С  
 И М О У + Г Ъ М О Н Н Ъ  
 29. М О Н + Г А И М О У +  
 И К О В Н Д Ъ В Ъ М А В  
 Р О В А Ж Е А Ж Е Н Н И  
 В Н Д Ъ В Ш Е Н Н Ъ  
 10. Р О В А В Ш Е + М Ъ Н О  
 Г А Ж Е Н Н А З Н А М Е  
 И Н О Т В О Р Н О П Р Ъ  
 Д Ъ О У С И Н И К Ъ О В О  
 И М И Ж Е Н О Ж Ъ  
 П Н О А Н А В Ъ Н Ъ И  
 11. Г А Х Ъ О Н Х Ъ + О Н Ж Е  
 П Н О А Н А Б Ъ Ш А Д А  
 В Ъ Р Ж И М Е Т Е И К О  
 Т О М О Т Ъ Х Ъ О Н Ъ Б О  
 Ж И Н + Н Д А В Ъ Р О У  
 Ж И Е Ж И В О Т А В  
 У Ъ Н А А Г О И М А Т Е  
 В Ъ Н М А Н Г О ✠ —

1. О С А С . О Т Ъ Н О А Н А . Г А А . Г А Т .

10. **В** Ъ В Р Ъ М А О  
 22. Н О М В Н О А  
 1. Н Т О О У У С И Н  
 К О М Ъ О В О  
 Н М Ъ В Ъ  
 О Т А В Ъ О Т Ъ  
 М Ъ Р Т В И Н Х Ъ  
 Н А М О Р Н Т И  
 В Е Р Н А Д Ъ О Т Ъ  
 С М Ъ М А Н Ж Е  
 2. О А Т А К О Б Ъ А  
 Х Ж В Ъ К О У П Ъ  
 О Н М О Н Ъ П Е Т Р Ъ  
 И Д О М А Н А Р И Ц А  
 И М И К Б А Н З Ъ  
 Ц Ъ Н Н А Д А Н А Н  
 Д Ъ Н Ж Е В О Т Ъ  
 К А Н А Г А А Н А

161A

ИСКЪИ . И СНА ЗЕВЕДЕОКА . И ИНА[<sup>и</sup>]  
ОУЧЕНИКЪ ЕГО ДЪРА . ГЛА ИМЪ СИ  
ИОНЪ ПЕТРЪ ИДОУ РЪИЕЪ . ЛОВИТЬ .  
ГЛАША ЖЕ ГЕМОУ ИДЕМЪ И МЫ СЪ  
5 ТОБОЮ . ИЗИДОША ЖЕ АБНГЕ И КЪСЪ  
ДОША ВЪ КОРАБЪ . И КЪ ТОУ НОШ[Ъ]  
НЕ ГЛАША МИУБСОЖЕ . ОУГРОУ ЖЕ[  
БЫКЪШЪ . СТА ІС ПРИ БРЪЗЪ . НЕ  
ПОЗНАША ЖЕ ГЕМО ОУЧЕНИЦИ ГЛА  
10 КО ІС ГЕСТЬ . ГЛА ЖЕ ИМЪ ІС ДЕТИ  
ИМАТЕ ЛИ УГО СЪНДЕАНО СЪДЕ  
ТЪЩАША ГЕМОУ НИ И ОНЪ ЖЕ  
РЕЧЕ ИМЪ . ВЪБРЪЗЪТЕ О ДЕСНА  
ГО СТРАНЪ МРЕЖА И ОБРАЩЕТЕ  
15 ВЪБРЪГОША ЖЕ И КЪТОМОУ НЕ  
МОЖААХОУ ПРИЛАЩИ ГЕТА . Т  
МНОЖЕСТВА РЪИЕЪ . ГЛА (ВІС) ЖЕ ОУЧЕ  
НИКЪ ЕГО ЖЕ АГОВАША ІС ПЕТРО  
ВЫ ГЪ ГЕСТЬ . СИМОНЪ ЖЕ ПЕТРЪ  
20 СЛЪШАВЪ ГАКО ГЪ ЕС[Ъ] . И ПЕНДИ  
ТОМЪ

Иоанн 21: 2-7

ЕУАУРТООНЪ  
 УРНОМАТЕ  
 ОТЬЕШАША  
 НМОЛНОНЪ  
 ЖЕРУЕНМЪ  
 ВРЪТЕОУЕОНЪ  
 КОТРАНЖКОА  
 ВАМЪЖАН  
 ОБРАЩЕТЕ  
 ВРЪЛОШАЖЕ  
 НКТОМОЛНМО  
 КАУХИИИИИ  
 ШНИИИИИИ  
 НОЖОТВАУИЕ  
 ГАУАЖЕОУАИ  
 НР. КЛОЖЕУАИ  
 АШЕИО. ПЕТОИ  
 РНОТЪ. ОИМО  
 НРЖЕПТОРОВА  
 ШАВР. ИКО  
 РНОТЪ. ЕНЕНА  
 ТРМР

НОКМА. Н  
 ЗЕЕУЕОВА  
 МАТОУАИ  
 КРМОУА  
 ГАНИМОИО  
 НРПЕТОРМУ  
 ОУЕЛЮИ  
 ГАШАИ  
 ИМЪИ  
 ОРТОБОИ  
 ЗНУОШАИ  
 ОУОШАИ  
 РАЕАИ  
 ВЛТУИ  
 ИШНИИИИИ  
 ОУТОУАИ  
 НЕЖЕШОВА  
 НТОПНО  
 НЕПОНАША  
 ОУАИИИИИ  
 НТОКОТ  
 ИМЪИИИИИ

1615

Иоанн 21: 7-14

- прѣпотаѣса са бѣ бо нагъ и въкръже  
са въ море . а друзѣи оучении ко  
рабачьимъ придоша . не бѣша бо да  
аѡуе ѡ земаѣ . нъ (vic) ꙗко дѣвѣсѣтъ (vic)
- 5 аакѣтъ вѣвкоуѣе мрежа . и ꙗ  
ко же излѣзѡша на земаѣ . вѣ  
лѣша ѡгнь лежашъ . и рѣбѣ на  
номъ лежашоу и хлѣбъ глѣа и  
мъ іѣ принѣсѣте ѡ рѣбѣ ꙗже
- 10 ꙗстѣ нѣмѣа (vic) влѣзѣ же снѣо  
мъ пѣтрѣ . излѣуе мрежа на  
земаѣ пѣлно вѣлѣкѣхъ рѣи  
бѣ . ꙗ . ѡ . и . ꙗ . толикоу сѣща  
не протрѣже са мрежа . и глѣа и
- 15 мъ іѣ придеѣте ѡбѣдоуѣте . и нѣ  
кто же не сѣмѣашѣ ѡ оученикѣ  
нѣстазати ѡго тѣи кто ꙗсѣи . вѣ  
лѣѣ ꙗкоꙗ ꙗстѣ приде же іѣ  
примъ (vic) хлѣбъ даѣтъ нѣмъ . и рѣи
- 20 бѣ такоже . се оуѣе трѣтиѣѣ

прѣпом  
 оаомъ вѣбонагъ  
 н вѣ вѣ ржеоа  
 8. вѣ море адров  
 зноууенничи  
 корабнцемъ  
 придоша не  
 вѣша бо даае  
 уеотъ земаи  
 нѣмко дѣ вѣ  
 оѣтѣаанѣтъ  
 влѣкѣщесѣмъ  
 9. жѣ рѣбѣ нм  
 конзлѣзоша  
 наземлѣ вн  
 дѣша огнѣае  
 жащѣ нрѣбѣ  
 лежащѣ на н  
 мѣ н хлѣбѣ  
 10. глѣанмѣ нго  
 принеоѣтвотъ  
 рѣбѣ . ѣже ѣ  
 11. о те нѣнѣ вѣ  
 аѣ зѣ жбонмо

нѣпстрѣ . нзвѣ  
 уемрѣ жѣна зѣ  
 маѣ . пѣанѣ  
 великѣ хѣ рѣ  
 бѣ . р . н . н . н . г .  
 нтоанкоу жеоѣ  
 цоу . не протрѣ  
 жеоамрѣ жа  
 12. глѣанмѣ нго при  
 дѣтеобѣдоу  
 нте нннѣто  
 же не оѣмѣаше  
 отѣоууеннѣ  
 нота затнѣго  
 тѣнѣто нон  
 вѣдѣщесѣмко  
 13. глѣнотъ приде  
 же нго . нпрнѣтъ  
 хлѣбѣ . нда  
 отѣнмѣ нрѣ  
 бѣ тако же  
 ое оу жѣтѣтнн  
 н .



162A

Иоанн 21: 14-17

- Г҃АВН С҃А І҃С ОУ҃ГЕННКОМЪ . С҃ОМЪ  
ВЪС҃ТАВЪ І҃З МРЬТ҃ВЪ І҃НХЪ  
Г҃ЕВНАГЕ . АІ . Т МОАНА ПИ . З . С҃ОУ І҃О  
В ТѢ НЕ
- ВЪ ВРѢМЯ ОНО Г҃АВН С҃А І҃С ОУ҃ГЕННКО  
5 МЪ С҃ОМЪ ВЪС҃ТАВЪ Т МРЬ  
Т҃ВЪ І҃ХЪ . И Г҃ЛА СИМОНЪ ПЕТРОУ  
І҃С . СИМОНЕ І҃ОНИНЪ А҃Р҃ОБИШН  
АИ МА ПАЧЕ СИХЪ . Г҃ЛА Г҃ЕМОУ Г҃ЕИ  
І҃И ТЪІ ВЪСН Г҃АКО А҃Р҃ОБЛГО Т҃А  
10 Г҃ЛА Г҃ЕМОУ ПАСИ ОВЪЧА МО҃А . Г҃ЛА  
[Г҃Е]МОУ ПАКЪІ ВЪТОРОГ҃Е СИМО  
НЕ І҃ОНИНЪ А҃Р҃ОБИШН МА . Г҃ЛА  
Г҃ЕМОУ Г҃ЕИ І҃И ТЪІ ВЪСН Г҃АКО А҃Р҃О  
БЛГО Т҃А . Г҃ЛА Г҃ЕМОУ ПАСИ ОВЪЧА  
15 МО҃А . Г҃ЛА Г҃ЕМОУ ТРЕТІИ Г҃Е  
СИМОНЕ І҃ОНИНЪ А҃Р҃ОБИШН АИ  
МА . ОСКР҃ЬБЪ ЖЕ ПЕТРЪ Г҃АКО  
РЕЧЕ Г҃ЕМОУ ТРЕТІИ Г҃Е А҃Р҃ОБИ  
ШН АИ МА Г҃ЛА Г҃ЕМОУ І҃И ВСЕ  
20 ТЪІ ВЪСН ТЪІ ВЪСН Г҃АКО А҃Р҃О

ИВНОА НТО ОУ  
У Е Н Н К О М Ъ  
О В О Н М Ъ ВЪ  
О Т А ВЪ О Т Ъ М Ъ  
Р Т В Ы Х Ъ .

Е І А С О Т А . 3 . Н І . С А А Н .  
Е О Т Ъ Н О А Н А . Г Л А . І Н Ъ .

10.  
XXI.  
14.



ВЪРЪМАНО .  
ИВНОА НТО ОУ  
У Е Н Н К О М Ъ О В О  
Н М Ъ ВЪ О Т А  
ВЪ О Т Ъ М Р Ъ

15. Т В Ъ Н Х Ъ . Н Г Л А  
О Н М О Н О У П Е Т Р О У  
О Н М О Н Е Н О Н Н Ъ  
А Ю Б И Ш И А Н М А  
Н А У Е О Н Х Ъ Г Л А Н  
М О У . Е Н Г Н . Т Ъ  
ВЪ О Н И К О А Ю Б А Ю  
Т А Г Л А Н М О У П А  
16. О Н О В Ъ Ц А М О І А Г Л А  
Н М О У П А Р Ъ ВЪ Т О

РО И О Н М О Н Е Н О Н Н  
Н Ъ А Ю Б И Ш И А Н  
М А . Г Л А Н М О У Е Н  
Г Н . Т Ъ ВЪ О Н И  
К О А Ю Б А Ю Т А Г Л А  
Н М О У П А О Н О В Ъ Ц А  
17. М О І А Г Л А Н М О У Т Р Е  
Т И К И О Н М О Н Е Н О  
Н И Н Ъ А Ю Б И Ш И А Н  
М А О О Н Ъ Р Ъ ВЪ Е П Е  
Т Р Ъ И К О Р Е У Е Н М О У  
Т Р Е Т И К И А Ю Б И  
Ш И А Н М А . Н Г Л А Н  
М О У Г Н . Т Ъ ВЪ О Е  
ВЪ О Н . Т Ъ ВЪ О Н И  
К О А Ю

162Б

Иоанн 21: 17-23

- [ВЛЮ] ТА . ГЛА́ ЕМОУ ПАСИ ОВЬЦА  
[ЛЮА] АЛЛИНЬ АЛЛИН<sup>Н</sup> ГЛАГО ТЕБЕ ГЕ  
ГДА БЪ ЮНЬ (ВІС) ПОГАСАШЕ СА И ХОЖДА  
ШЕ ГАМО ЖЕ ХОТАШЕ . ГЕГДА ЖЕ  
5 СЪСТАРЕШИСА СА . И ВЪЗДЕЖЕ  
ШИ РОУЧЕ ТВОИ ИНЪ ТА ПОГАСЕ  
ТЬ И ВЕДЕТЬ ГАМО ЖЕ НЕ ХОЩЕ  
ШИ СЕ ЖЕ РЕЧЕ КЛЕПАЛА КОРЕГО  
СЪМРЬПЬГО ПРОСЛАВИТЬ БѢ . И . СЕ  
10 РЕКЪ ГЛА́ ГЕМОУ ИДИ ПО ЛНѢ .  
ОБРАЩЬ ЖЕ СА ПЕТРЪ ВИДЕ ОУ  
ЧЕНИКА ГЕГО ЖЕ АГОВАРАШЕ ІС  
ИДОУЩА КЪСЛЕДЪ . ИЖЕ КЪ  
ЗЛЕЖЕ НА ВЕЧЕРИ НА ПРЪСИ ГЕ  
15 ГО . И РЕЧЕ ІІІ КТО ГЕСТЬ ПРЕДА  
ГАН ТА . СЕГО ВИДЕВЪ ПЕТРЪ  
ГЛА́ ІСЪИ ІІІ А° СЕ УЬТО . ГЛА́ ЕМОУ  
ІС АЩЕ ХО[Щ]А ДА ТЪ ПРЕБѢВА  
ГЕТЬ . ДОНЪДЕЖЕ ПРИДОУ УТО ГЕ (ВІО)  
20 ТЕБЕ ТЪИ ПО ЛНѢ ИДИ . ИЗИДЕ

БАЮТА ГЛА  
НМОУ ПАСНОВЦА  
18. МОИ АМННЪ А  
МННЪ РАМЪ ТБЪ  
ИГДАВЪЮНЪ ПОМ  
ОАШСОАОАМЪ Н  
ХОЖДААШСМО  
КЕ ХОТААШСМГДА  
ЖЕ ОЪОТАРАШН  
ОА ВЪЗДЕЖСН  
РЖЦТРОН НННЪ  
ТА ПОИШЕТЪ НАС  
ДЕТЬ ТАММОЖЕ  
19. НЕХОЩЕШН ОЖЕ  
РЕУЕЗНАМНАА  
КОМЖОМРЪТНЪ  
ПРООААНТЬ БА  
НО СРЕКЪ ГЛАММОУ

20. И ДН ПОМЪНЪ О  
БРАШЪЖСОА ПЕТРЪ  
И ДЪ ОУУСННКА  
ИГОЖСАЮБАНАШЕ  
НТОЪ НАЖШАВЪОА  
ДЪ НЖЕНВЪЗАСЕ  
НАВЕУЕРИНАПЪРЪ  
ОНИГОПРЕУЕГНЪ  
ТОМОТЪ ПРЪААМ  
21. И ТА ОВГОВНАДЪ  
ПЕТРЪ ГЛА ИТООН  
22. ГН АОВУЪТО ГЛА  
НМОУНТОЪ АЩЕХО  
ШЖДААТЪ ПРЪЕМ  
ВАНТЬ ДОНЪДЕЖЕ  
ПРНАЖУЪТОМТЕ  
ВЪ ТМ ПОМЪНЪ  
23. И ДН ИЗНАС

163A

Иоанн 21: 23-25

же слово се въ братиго ꙗко оу҃чени  
къ тѣмъ оумреть . не рече же ꙗко  
моу ісꙋ ꙗко не оумреть . нъ аще хо  
щѣ да тѣ прѣбывають до нѣ  
5 же приидѣ что ꙗко (v10) тебе . съ ѡсть оу҃  
ченикъ свидѣтельства [и]  
о сихъ . нже и написа си ; и вѣм[ъ]  
ꙗко истинно ѡсть свидѣте  
льство ѡго . сжѣ же нѣма многа  
10 ꙗже сътвори ісꙋ . ꙗже аще по волѣ  
ношк п[и]сана бѣвають . ни са  
мому мнѣмо въсемуо мироу  
вѣмѣстити . пишомѣхъ си  
къ книгѣ а҃п[о]ст[о]л[у] :

15

Г҃И Б҃Г҃О

А .

Г

же  
о слово се върати  
иже мкоуучении  
тъ не оумьреть  
нереууженмоу ню  
иже не оумьреть  
иже аще хошѣа  
тъ прѣзвѣати  
до нѣдеже приде  
уѣто мотъ тебѣ

24. ѿ мотъ оуучении  
оъвѣдѣтельотъ  
иже оонѣхъ иже и  
напиоа онѣхъ  
иже мкопотни  
иже мотъ оъвѣдѣ  
25. тельотъ оного оу  
тъ же и на мѣно  
га иже оутворѣ  
нѣоу иже аще пом  
диномоу пиоана  
бывають иже о  
момоу мѣнѣи  
роу сѣмѣотни  
пишѣмѣи хъ кѣ  
иже гѣмѣи



ЖЕСА КИЛ БОДНИМ КОЕ  
КЪТЪЗНЕРАМДЕТИ. ПЕРУЕ  
МУКІСАКО НЕДУМДЕТЪНЪ  
ШЛАДЪТЪ ПОБЕЗІАЕТЪ  
ЧЕ ПОНДЪТЪ ОН ТЕКЕ СЛЕСЪ  
УЕ ННІСЪСЪ КЕДТЕАЛСТЪА  
ОЕНХЪ Н.У.Е ННІА ПИСА Н.НЕТЪ  
АКО НСТННІА НОЕСЪСЪЗЪЗЪ  
АЛСЪТЪ КОЕГО СЪТЪЖЕННІА  
АЖЕСЪТЪ КОЕ НІА ЖЕАЩЕ ПОКА  
ПОТЪА П.САНАВЪЗЪЗЪОТЪ ННІА  
ІТОМОУТЪ П.ВЕСЕМОУ ПІНОУ  
ІЗЪМЕСТНІА ПІНШЕМОУ  
КЪІСНІА ГЛАМІНІА

ГНБАГЕ







СОДЕРЖАНИЕ

Терезия Олайош:	Открытие конференции, посвященной тысячелетию крещения Руси. Вступительное слово .....	3
А. М. Панченко:	Православие и русская культура .....	5
Иштван Долманьош:	Редкий пример принятия новой веры на основе государственного равноправия - крещение Руси .....	15
А. Х. Халиков:	Переговоры о вере между Киевской Русью и Волжской Булгарией .....	23
Sámuel Szádeczky-Kardoss:	Symeon Magistros Logothetes und die russische Belagerung von Konstantinopel im Jahre 860 .....	35
Ferenc Makk:	Boris, un Prétendant du XII <sup>e</sup> siècle .....	43
Марта Фонт:	Церковно-политические аспекты русско-венгерских отношений в XI-XIII вв. ....	55
Ласло В. Молнар:	Развитие общественной мысли в России в период просвещенного абсолютизма .....	71
Hedvig Sulyok:	Zur Frage der Geschichte der früh-russisch-ungarischen Beziehungen .....	91
Тибор Имрени:	Богословие и духовность в русской православной Церкви .....	101
Василий Щукин:	О влиянии православия на духовную культуру древней и новой России...	111
István Pirigyl:	Les tentatives de réforme du patriarche Nikone .....	123

Имре Х. Тот:	Древнерусский писец.....	137
О. И. Трофимова:	Два устава книжного чтения в Древней Руси .....	173
Иштван Феринц:	"Духовные сокровища" в сочинениях Кирилла Туровского .....	195
Валерий Лепяхин:	Икона и житие. Житие как "словес- ная икона" .....	203
Дьердь Ружа:	Влияние иконописи на абстракт- но-геометрические тенденции в русской авангарде .....	217
Тибор Бароти:	Пушкин и обратившиеся к вере итальянские поэты-современники..	223
Агнеш Дуккон:	В. С. Соловьев об историческом значении русской православной церкви .....	235
Наталия Салма:	Христианская традиция изображения антихриста и ее преломление в творчестве Дм. Мережковского ...	245
Марта Гал:	Образ Христа в поэме Блока "Двенадцать" .....	253
А. Н. Кручинина:	О взаимодействии литературного и музыкального текстов в древне- русских песнопениях 2-й пол. XVI-XVII вв. /Резюме/ .....	265
David J. Birnbaum:	A Slavic Translation of the Ohrid Chrysobull of 1273 .....	267
Joachim Dietze:	Der phönetische und phonologische Status des altrussischen ѣ - ein linguostatistischer Befund am Material Novgoroder Chroniken ...	285
Радослав Вечерка:	Мысли и предложения о возникно- вании Киевских глаголических лист- ков .....	297

Е. Л. Ефремударова:	Некоторые особенности положения заднеязычных в фонетической сис- теме языка восточных славян древ- нейшей эпохи ..... 313
Эдьен Моргоши:	Склонение существительных мужского рода с основой на -ѣ и -ѣ в рус- ской редакции древнеболгарского языка конца XI - начала XII ве- ков ..... 319
Михай Кочиш:	К истории церковнославянского языка на Украине ..... 333
Габор Балаж:	О склонении существительных в Минее Дубровского ..... 339
Юлианна Пандур:	Кирилски ръкописни паметници в Библиотеката на Гръко-католичес- ката Духовна Академия в град Ниредьхаза /Пириченски кодекс в Дюлайски фрагмент/ ..... 347
Цветанка Янакиева:	"Слово о сотворении небу и земли" из Дебреценского кодекса и пробле- ма языка популярного богословия Юго-западной Руси XVI в. .... 353
Приложение	..... 361
Имре Х. Тот:	Русская часть Саввиной книги /корректированное издание текста/ ... 363
Содержание	..... 421



X 104020



Készült a JATE Nyomdában  
Mb. vezető: Szőgi Lászlóné  
Engedélyszám: 161/90. Méret: B/5  
Példányszám: 200